

إرشاد الفحول
إلى
تحقيق الحق من علم الأصول
تأليف
محمد بن علي بن محمد الشوكاني
دار الفكر
للطباعة والنشر والتوزيع

إرشاد الفحول

إلى

تحقيق الحق من علم الأصول

تأليف

محمد بن علي بن محمد الشوكاني

المتوفى سنة ١٢٥٥ هجرية

وبهامشه :

شرح الشيخ أحمد بن قاسم العبادي الشافعي

على : شرح جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي

على : « الورقات في الأصول » لامام الحرمين عبد الملك بن عبد الله

الجويني الشافعي المتوفى سنة ٤٧٨ هـ

دار الفكر

فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِى الْأَبْصَارِ

(قرآن كريم)

بسم الله الرحمن الرحيم

إياك نعبد ، وإياك نستعين ، يامن هو المعبود المشكور على الحقيقة ، إذ لامنعم سواه ، وكل نفع يجرى على يد غيره فهو الذى أجراه ، وكل خير يصل الى بعض مخلوقاته من بعض فهو الذى قدره وقضاه ، فأحمده حمدا يرضاه وأشكره شكرا يقابل نعماه ، وان كانت غير محصاه ، امتثالا لأمره لاقياما بحق شكره . فان لسانى وجنانى وأركانى لاتقوم بشكر أقل نعمة من نعمه العظيمة ولا تؤدى بعض البعض مما يجب على من شكر أياديه الجسيمة .

والصلاة والسلام على رسوله المصطفى محمد المبعوث الى الأحمر من العباد والأسود صلاة وسلاما يتجددان بتجدد الأوقات ويتكرران بتكرر الآنات ، وعلى آله الأبرار ، وصحابته الأخيار .

وبعد : فان علم أصول الفقه لما كان هو العلم الذى يأوى اليه الأعلام ، والملجأ الذى يلجأ اليه عند تحرير المسائل وتقرير الدلائل فى غالب الأحكام ، وكانت مسائله المقررة وقواعده المحررة تؤخذ مسلمة عند كثير من الناظرين كما تراه فى مباحث الباحثين وتصانيف المصنفين . فان أحدهم إذا استشهد لما قاله بكلمة من كلام أهل الأصول أذعن له المتنازعون وان كانوا من الفحول لاعتقادهم أن مسائل هذا الفن قواعد مؤسسة على الحق الحقيق بالقبول مربوطة بأدلة علمية من المعقول والمنقول تقصر عن القدح فى شىء منها أيدى الفحول وان تبالغت فى الطول ، وبهذه الوسيلة صار كثير من أهل العلم واقعا فى الرأى رافعا له أعظم راية وهو يظن أنه لم يعمل بغير علم الرواية حملنى ذلك بعد سؤال جماعة لى من أهل العلم على هذا التصنيف فى هذا العلم الشريف قاصدا به ايضاح راجحه من مرجوحه ، وبيان سقيمه من صحيحه موضحا لما يصلح منه للرد اليه وما لايصلح للتعويل عليه ليكون العالم على بصيرة فى علمه يتضح له بها الصواب ولا يبقى بينه وبين درك الحق الحقيق بالقبول الحجاب . فاعلم ياطالب الحق أن هذا كتاب تنشرح له صدور المصنفين ويعظم قدره بما اشتمل عليه من الفوائد الفرائد فى صدور قوم مؤمنين ولا يعرف ما اشتمل عليه من المعارف الحقة الامن كان من المحققين ولم أذكر فيه من المبادئ التى يذكرها المصنفون فى هذا الفن الا ما كان لذكره مزيد فائدة يتعلق به تعلقا تاما وينتفع بها فيه انتفاعا زائدا .

وأما المقاصد فقد كشفت لك عنها الحجاب كشفا يتميز به الخطأ من الصواب بعد أن كانت مستورة عن أعين الناظرين بأكثف جلباب وان هذا لهو أعظم فائدة يتنافس فيها المتنافسون

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والتسليم على سيد النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين . وبعد : فيقول العبد الفقير الى الله تعالى الهادى أحمد بن قاسم الشافعى العبادى لطف الله به : هذا شرح لطيف ومجموع شريف الورقات وشرحها للعلامة الجلال المحلى رحمه الله يستحسنه الناظرون ويعترف بفضله المنصفون لخصته من شرحى الكبير عليهما والله أسأل أن ينفع به وهو حسبي ونعم الوكيل . قال المصنف والشارح رحمهما الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) أى بكل اسم من أسماء الذات الأعلى الموصوف بكمال الانعام وما دونه أو بارادة ذلك لابشىء من غيرها وحده أو معها أبتدئ أو أؤلف ملتبسا متبركا أو مستعينا واقتصر على البسملة لحصول الحمد بها فانها تتضمن نسبة الجميل اليه تعالى على الوجه المخصوص وترك التصلية اختصارا ويحتمل أنه أتى بها لفظا والاشارة بقوله (هذه) ان كانت قبل التأليف فالى مافى الذهن وفيه اشكال لأن الحاضر فى الذهن

من الطلاب لأن تحرير ماهو الحق هو غاية الطلبات ونهاية الرغبات لاسيما فى مثل هذا الفن الذى رجع كثير من المجتهدين بالرجوع إليه الى التقليد من حيث لا يشعرون ووقع غالب المتمسكين بالأدلة بسببه فى الرأى البحت وهم لا يعلمون . وسميته :

ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول

ورتبته على مقدمة وسبعة مقاصد وخاتمة . أما المقدمة فهى تشتمل على فصول أربعة .

الفصل الأول

فى تعريف أصول الفقه وموضوعه وفائدته واستمداده

اعلم أن لهذا اللفظ اعتبارين : أحدهما باعتبار الاضافة والآخر باعتبار العلمية . أما الاعتبار الأول فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الأصول والمضاف اليه وهو الفقه ، لأن تعريف المركب يتوقف على تعريف مفرداته ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة أجزائه ، ويحتاج أيضا الى تعريف الاضافة لأنها بمنزلة الجزء الصورى . أما المضاف فالأصول جمع أصل ، وهو فى اللغة ماينبنى عليه غيره ، وفى الاصطلاح يقال على الراجح والمستصحب والقاعدة الكلية والدليل والأوفق بالمقام الرابع ، وقد قيل إن النقل عن المعنى اللغوى هنا خلاف الأصل ولا ضرورة هنا تلجئ اليه ، لأن الابتناء العقلى كابتناء الحكم على دليله يندرج تحت مطلق الابتناء ، لأنه يشمل الابتناء الحسى كابتناء الجدار على أساسه ، والابتناء العقلى كابتناء الحكم على دليله ، ولما كان مضافا الى الفقه هنا وهو معنى عقلى دل على أن المراد الابتناء العقلى . وأما المضاف اليه وهو الفقه فهو فى اللغة الفهم ، وفى الاصطلاح العلم بالأحكام الشرعية عن أدلته التفصيلية بالاستدلال ، وقيل التصديق بأعمال المكلفين التى تقصد لا لاعتقاد . وقيل معرفة النفس مالها وماعليها عملا ، وقيل اعتقاد الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية ، وقيل هو جملة من العلوم يعلم باضطرار أنها من الدين . وقد اعترض على كل واحد من هذه التعريفات باعتراضات ، والأول أولاها إن حمل العلم فيه على مايشمل الظن ، لأن غالب علم الفقه ظنون . وأما الاضافة فمعناها اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف اليه فأصول الفقه ماتختص بالفقه من حيث كونه مبنيا عليه ومستندا اليه ، وأما الاعتبار الثانى فهو إدراك القواعد التى يتوصل بها الى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية ، وقيل هو العلم بالقواعد الخ ، وقيل هو نفس القواعد الموصلة بذاتها الى استنباط الأحكام الخ ، وقيل هو طرق الفقه وفيه أن ذكر الأدلة التفصيلية تصريح باللازم المفهوم ضمنا لأن المراد استنباط الأحكام تفصيلا وهو لا يكون إلا عن أدلتها تفصيلا ويزاد عليه على وجه التحقيق لاخراج علم الخلاف والجدل فانهما وان اشتملا على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منها الزام الخصم . ولما كان العلم مأخوذا فى أصول الفقه عند البعض حسن ههنا أن نذكر تعريف مطلق العلم وقد اختلفت الأنظار فى ذلك اختلافا كثيرا حتى قال جماعة منها الرازى بأن مطلق العلم ضرورى فيتعذر تعريفه واستدلوا بما ليس فيه شيء من الدلالة ويكفى فى دفع ماقالوه ماهو معلوم بالوجدان لكل عاقل أن العلم ينقسم الى ضرورى ومكتسب . وقال قوم منهم الجوينى إنه نظرى ولكنه يعسر تحديده ولا طريق الى معرفته إلا القسمة والمثال فيقال مثلا الاعتقاد إما جازم أو غير جازم والجازم

حقيقة ليس إلا المجمل والمجمل ليس هو مسمى الكتاب وإنما مسماه المفصل وهو غير حاضر فى الذهن حقيقة والمشار اليه يجب حضوره وجوابه أنه على حذف المضاف أى مفصل هذا المجمل فالمشار اليه المجمل الحاضر فى الذهن ومسمى الكتاب المخبر عنه بالاخبار الآتية هو المفصل ، وان كانت بعد التأليف فاما الى مافى الذهن وقد علم مافيه وإما الى مافى الخارج ان جعل مسمى الكتاب أمرا خارجيا كالنقوش المخصوصة أو الألفاظ المخصوصة وهى الصادرة من المصنف فى الوقت المخصوص على الوجه المخصوص وهما من جملة الاحتمالات فيه وفيه أيضا إشكال لأن الموجود فى الخارج منها ليس إلا الشخص وهو ليس بمسمى الكتاب والا انحصر فيه وليس كذلك وإنما مسماه النوع وجوابه أنه أيضا على حذف المضاف أى نوع هذه النقوش أو الألفاظ فان قلت إذا جعل مسمى الكتاب المسائل المخصوصة هل يرد الاشكال على تقديرى كون المشار اليه مافى الذهن وكونه مافى الخارج قلت لا بل يختص بالأول لأن المسائل المشخصة الخارجية

إما مطابق أوغير مطابق والمطابق إما ثابت أو غير ثابت تخرج من هذه القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم . وأجيب عن هذا بأن القسمة والمثال ان أفادا تميزا لماهية العلم عما عداها صلحا للتعريف لها فلا يعسر وان لم يفيدا تميزا لم يصلح بهما معرفة ماهية العلم . وقال الجمهور إنه نظرى فلا يعسر تحديده ثم ذكروا له حدودا ، فمنهم من قال هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل وفيه أن الاعتقاد المذكور يعم الجازم وغير الجازم وعلى تقدير تقييده بالجازم يخرج عنه العلم بالمستحيل فانه ليس بشيء اتفاقا ، ومنهم من قال هو معرفة المعلوم على ما هو به وفيه أنه يخرج عن ذلك علم الله عز وجل اذ لا يسمى معرفة ، ومنهم من قال هو الذى يوجب كون من قام به عالما أو يوجب لمن قام به اسم العالم وفيه أنه يستلزم الدور لأخذ العالم فى تعريف العلم ، ومنهم من قال هو ما يصح ممن قام به اتقان الفعل وفيه أن فى المعلومات ما لا يقدر العالم على اتقانه كالمستحيل ، ومنهم من قال هو اعتقاد جازم مطابق وفيه أنه يخرج عنه التصورات وهى علم ، ومنهم من قال هو حصول صورة الشيء فى العقل أو الصورة الحاصلة عند العقل وفيه أنه يتناول الظن والشك والوهم والجهل المركب وقد جعل بعضهم هذا حدا للعلم بالمعنى الأعم الشامل للأمور المذكورة وفيه أن اطلاق اسم العلم على الشك والوهم والجهل المركب يخالف مفهوم العلم لغة واصطلاحا ، ومنهم من قال هو حكم لا يحتمل طرفاه أى المحكوم عليه و به نقيضه وفيه أنه يخرج عنه التصور وهو علم ، ومنهم من قال هو صفة توجب تميزا لمحلها لا يحتمل النقيض بوجه وفيه أن العلوم المستندة الى العادة تحتمل النقيض لامكان خرق العادة بالقدرة الالهية ، ومنهم من قال هو صفة يتجلى به المدرك للمدرك وفيه أن الادراك مجاز عن العلم فيلزم تعريف الشيء بنفسه مع كون المجاز مهجورا فى التعريفات ودعوى اشتهاره فى المعنى الأعم الذى هو جنس الأخص غير مسلمة ، ومنهم من قال هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به . قال المحقق الشريف وهذا أحسن ما قيل فى الكشف عن ماهية العلم لأن المذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلا خلاف و يتناول المفرد والمركب والكلى والجزئى والتجلى هو الانكشاف التام فالمعنى أنه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه، فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضا ، لأنه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة انتهى ، وفيه أنه يخرج عنه إدراك الحواس فانه لا مدخلية للمذكور به فيه ان أريد به الذكر اللسانى كما هو الظاهر وان أريد به ما يتناول الذكر بكسر الذال والذكر بضمها فاما أن يكون من الجمع بين معنى المشترك أو من الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما مهجور فى التعريفات هذا جملة ما قيل فى تعريف العلم وقد عرفت ما ورد على كلّ واحد منها . والأولى عندى أن يقال فى تحديده هو صفة ينكشف بها المطلوب انكشافا تاما وهذا لا يرد عليه شيء مما تقدم فتدبر . و إذا عرفت ما قيل فى تعريفه فاعلم أن مطلق التعريف للشيء قد يكون حقيقيا وقد يكون اسميا فالحقيقى تعريف الماهيات الحقيقية والاسمى تعريف الماهيات الاعتبارية . و بيانه أن ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما أن يكون له ماهية حقيقية أولا وعلى الأول إما أن يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء أو وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية بمسمى الاسم من حيث إنها ماهية حقيقية تعريف حقيقى يفيد تصور الماهية فى الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركبات منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمى يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ أشهر فتعريف المعدومات لا يكون إلا اسميا إذ لا حقائق لها ، بل لها مفهومات فقط وتعريف الموجودات قد يكون اسميا ، وقد يكون حقيقيا إذ لها مفهومات

وحقائق

لاتختلف بحسب الاشخاص أو غيرها بخلاف النقوش والألفاظ وقوله (ورقات) يحتمل أنه مجاز مرسل علاقته المجاورة إما بواسطة كما فى احتمال كون المشار اليه المعانى المخصوصة أو الألفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة فان المعانى والألفاظ تجاور ولو بحسب التخييل تلك النقوش المجاورة حقيقة إذ تتخيل مجاورة المدلول لداله ولهذا اشتهر أن الألفاظ قوالب المعانى مع عدم حلولها فيها الا على وجه التخييل فينتقل من الدال لمدلوله كما ينتقل من الورقات لذلك الدال الذى هو النقوش لكن دلالة النقوش على الألفاظ بلا واسطة وعلى المعانى بواسطة الألفاظ واما بغير واسطة كما فى احتمال كونه النقوش المخصوصة و يحتمل أنه على حذف مضاف أى ذات ورقات للملابسة بين المشار اليه من المعانى أو الألفاظ أو النقوش مثلا و بين الورقات بالمجاورة ولو بواسطة على وجه التخييل كما تقرر ووجه الحمل على أحد الوجهين مباينة الورقات للمشار اليه مع استحالة حمل أحد المتباينين على الآخر حمل هو هو وانما صرح الشارح بقوله (قليلة) مع فهمه من قوله ورقات لأنه جمع سلامة منكر وهو من جموع القلة فالتنصيص على استعمال هذا الجمع فى موضوعه لئلا يتوهم خروجه عنه

وحقائق والشرط فى كل واحد منهما الاطراد والانعكاس فالاطراد هو أنه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شىء ليس من أفراد المحدود فهو بمعنى طرد الأغيار فيكون مانعا ، والانعكاس هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحد فلا يخرج عنه شىء من أفراده فهو بمعنى جمع الأفراد فيكون جامعا .

ثم العلم بالضرورة ينقسم إلى ضرورى ونظرى ، فالضرورى مالا يحتاج فى تحصيله إلى نظر والنظرى ما يحتاج إليه ، والنظر هو الفكر المطلوب به علم أو ظن وقيل هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وقيل هو حركة النفس من المطالب التصورية أو التصديقية طالبة للمبادىء وهى المعلومات التصورية أو التصديقية باستعراض صورها صورة صورة . وكل واحد من الضرورى والنظرى ينقسم إلى قسمين تصور وتصديق والكلام فيهما مبسوط فى علم المنطق . والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى ، وقيل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالغير ، وقيل ما يلزم من العلم به العلم بشىء آخر وقيل هو ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى مجهول والأمارة هى التى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن والظن تجويز راجح والوهم تجويز مرجوح والشك تردد الذهن بين الطرفين فالظن فيه حكم لحصول الراجحية ولا يقدح فيه احتماله للنقيض المرجوح والوهم لا حكم فيه لاستحالة الحكم بالنقيضين لأن النقيض الذى هو متعلق الظن قد حكم به فلو حكم بنقيضه المرجوح وهو متعلق الوهم لزم الحكم بهما جميعا والشك لا حكم فيه بواحد من الطرفين لتساوى الوقوع واللاوقوع فى نظر العقل فلو حكم بواحد منهما لزم الترجيح بلا مرجح ولو حكم بهما جميعا لزم الحكم بالنقيضين .

والاعتقاد فى الاصطلاح هو المعنى الموجب لمن اختص به كونه جازما بصورة مجردة أو بثبوت أمر أو نفيه ، وقيل هو الجزم بالشىء من دون سكون نفس ويقال على التصديق سواء كان جازما أو غير جازم مطابقا أو غير مطابق ثابتا أو غير ثابت فيندرج تحته الجهل المركب لأنه حكم غير مطابق والتقليد لأنه جزم بثبوت أمر أو نفيه لمجرد قول الغير ، وأما الجهل البسيط فهو مقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة لأنه عدم العلم والاعتقاد عما من شأنه أن يكون عالما أو معتقدا .

وأما موضوع علم أصول الفقه : فاعلم أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية ، والمراد بالعرض هنا المحمول على الشىء الخارج عنه ، وإنما يقال له العرض الذاتى لأنه يلحق الشىء لذاته كالإدراك للانسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا . والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت به الحكم أو على أنواعه كقولنا الأمر يفيد الوجوب أو على أعراضه الذاتية كقولنا النص يدل على مدلوله دلالة قطعية أو على أنواع أعراضه الذاتية كقولنا العام الذى خص منه البعض يدل على بقية أفراده دلالة ظنية وجميع مباحث أصول الفقه راجعة الى اثبات أعراض ذاتية للأدلة والأحكام من حيث اثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة بمعنى أن جميع مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت . وقيل موضوع علم أصول الفقه هو الدليل السمعى الكلى فقط من حيث إنه يوصل العلم بأحواله إلى قدرة اثبات الأحكام لأفعال المكلفين أخذا من شخصياته ، والمراد بالأحوال ما يرجع إلى الاثبات وهو ذاتى للدليل والأوّل أولى

وأما فائدة هذا العلم فهى العلم بأحكام الله أو الظن بها . ولما كانت هذه الغاية بهذه المنزلة من الشرف كان علم طالبه بها ووقوفه عليها مقتضيا لمزيد عنايته به وتوفر رغبته فيه لأنها سبب الفوز بسعادة الدارين .

وأما استمداده فمن ثلاثة أشياء : الأوّل علم الكلام لتوقف الأدلة الشرعية على معرفة البارى

ورقات وإما خبر ثان لهذه أو استئناف على الوجه الثانى فيه أى تشتمل هذه أو الورقات على ما تقرر أى من حيث التصديق بها بناء على أنها المعانى أو بمدلولها بواسطة أو بغيرها بناء على أنها النقوش أو الألفاظ (على معرفة) أى على التصديق بكل واحد من (فصول) أى أنواع من المسائل يسمى كل نوع فصلا لانفصاله عن غيره بمغايرته له وتميزه عنه كائنة تلك الفصول (من) جملة (أصول الفقه) أى بعض الفن المسمى بهذا الاسم فظهر بما تقرر صحة الاشتمال وإن تباين المشار إليه ومعرفة الفصول وامتنع اشتمال أحد المتباينين على الآخر وظهر أيضا تغاير المشتمل والمشتمل عليه بالاجمال والتفصيل ولما كان تقليل الورقات الذى أشار اليه المصنف وصرّح به الشارح أو تقليل الفصول المفهوم من تنكيرها عرفا فى نحو هذا السياق مظنة توهم حقارتها بحيث لا ينتفع بها غير المبتدىء دفع الشارح ذلك التوهم بقوله:

(ينتفع بها) أى بتلك الورقات أو بتلك الفصول (المبتدىء) فى هذا الفن يتعلم ما فيها بواسطة أو بغيرها والمراد به ضعيف

وعزة كثير منها ولما كان المتبادر من قوله (وذلك) كون المشار إليه أصول الفقه بالمعنى السابق وهو الفن المخصوص الذى هو المسائل المخصوصة مثلا وذلك غير صحيح وإلا لزم تألف المسائل من الألفاظ وهو محال بين الشارح أن المشار اليه أصول الفقه بمعنى آخر على طريق الاستخدام وهو نفس لفظ أصول الفقه إذ اللفظ قد يراد به نفسه لوضع غير قصدى حتى لا يلزم اشتراك سائر الألفاظ إذ شرطه القصدى أولا بوضع على مابيناه فى الأصل والقرينة الصارفة عن الظاهر هى استحالته فقال (أى لفظ أصول الفقه) وفى مخالفة المصنف الظاهر بإيراد الفارزة البعيد مع قرب المشار إليه بحسب الظاهر رمز إلى ذلك (مؤلف) قال السيد فى حواشى شرح المطالع ثم المركب والقول والمؤلف ألفاظ مترادفة بحسب الاصطلاح المشهور انتهى (من جزءين) وقوله (أحدهما أصول والآخر الفقه) بيان لارتباط قوله الآتى فالأصل إلى آخره بقوله من جزءين لخفاء الارتباط باختلاف العنوان فى البيان والمبين ولما كان للمفرد معان متعددة

سبحانه وصدق المبلغ وهما مبينان فيه مقررة أدلتهما فى مباحثه . الثانى اللغة العربيـة لأن فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما متوقفان عليها إذ هما عربيان . الثالث الأحكام الشرعيـة من حيث تصورها لأن المقصود اثباتها أو نفيها كقولنا الأمر للوجوب والنهى للتحريم والصلاة واجبة والربا حرام ووجه ذكرنا لما اشتمل عليـه هـذا الفصل أنه يوجب زيادة بصيرة لطالب هذا العلم كما لايخفى على ذى فهم .

الفصل الثانى

فى الأحكام

وانما قدمنا الكلام فى الأحكام على الكلام فى اللغات ، لأنه يتعلق بالأحكام مسائل من مهمات علم الكلام سنذكرها ان شاء الله تعالى ، وفيه أربعة أبحاث :

البحث الأول فى الحكم . الثانى فى الحاكم . الثالث فى المحكوم به . الرابع فى المحكوم عليه

• أما البحث الأول : فاعلم أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فيتناول اقتضاء الوجود واقتضاء العدم إما مع الجزم أو مع جواز الترك ، فيدخل فى هذا الواجب والمحظور والمندوب والمكروه وأما التخيير فهو الاباحة وأما الوضع فهو السبب والشرط والمانع فالأحكام التكليفية خمسة لأن الخطاب اما أن يكون جازما أولا يكون جازما فان كان جازما ، فاما أن يكون طلب الفعل وهو الايجاب أو طلب الترك وهو التحريم ، وان كان غير جازم فالطرفان إما أن يكونا على السوية وهو الاباحة أو يترجح جانب الوجود وهو الندب أو يترجح جانب الترك وهو الكراهة فكانت الأحكام ثمانية خمسة تكليفية وثلاثة وضعية وتسمية الخمسة تكليفية تغليب إذ لا تكليف فى الاباحة بل ولا فى الندب والكراهة التنزيهية عند الجمهور وسميت الثلاثة وضعية لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية وجودا وانتفاء . فالواجب فى الاصطلاح مايمدح فاعله ويذم تاركه على بعض الوجوه فلا يرد النقض بالواجب المخير و بالواجب على الكفاية فانه لا يذم فى الأول إذا تركه مع الآخر ولايذم فى الثانى إلا إذا لم يقم به غيره . وينقسم إلى معين ومخير ومضيق وموسع وعلى الأعيان وعلى الكفاية و يرادفه الفرض عند الجمهور وقيل الفرض ما كان دليله قطعيا والواجب ما كان دليله ظنيا والأول أولى . والمحظور مايذم فاعله و يمدح تاركه و يقال له المحرم والمعصية والذنب والمزجور عنه والمتوعد عليه والقبيح . والمندوب مايمدح فاعله ولايذم تاركه ، وقيل هو الذى يكون فعله راجحا فى نظر الشرع و يقال له مرغب فيه ومستحب ونفل وتطوع واحسان وسنة ، وقيل إنه لايقال له سنة إلا إذا داوم عليه الشارع كالوتر ورواتب الفرائض . والمكروه مايمدح تاركه ولايذم فاعله و يقال بالاشتراك على أمور ثلاثة على ما نهى عنه نهى تنزيه وهو الذى أشعر فاعله أن تركه خير من فعله وعلى ترك الأولى كترك صلاة الضحى وعلى المحظور المتقدم . والمباح مالا يمدح على فعله ولاعلى تركه والمعنى أنه أعلم فاعله أنه لاضرر عليه فى فعله وتركه وقد يطلق على مالاضرر على فاعله وان كان تركه محظورا كما يقال دم المرتد مباح أى لاضرر على من أراقه و يقال للمباح الحلال والجائز والمطلق . والسبب هو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم أى يستلزم وجوده وجوده و بيانه أن لله سبحانه فى الزانى مثلا حكمين أحدهما تكليفى وهو وجوب الحد عليه والثانى وضعى وهو جعل الزنا سببا لوجوب الحد لأن الزنا لايوجب الحد بعينه وذاته بل بجعل الشرع .

و ينقسم السبب بالاستقراء إلى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالاسكار للتحريم وكالملك للضمان والمعصية للعقوبة ، والشرط هو الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقة الشرط هو ما كان عدمه يستلزم عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم ذلك أو يستلزم عدم السبب لحكمة فى عدمه تنافى حكمة الحكم أو السبب . و بيانه أن الحول شرط فى وجوب الزكاة فعدمه يستلزم عدم وجوبها والقدرة على التسليم شرط فى صحة البيع فعدمها يستلزم عدم صحته والاحصان شرط فى سببية الزنا للرجم فعدمه يستلزم عدمها . والمانع هو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تستلزم عدم الحكم أو عدم السبب كوجود الأبوة فانه يستلزم عدم ثبوت الاقتصاص للابن من الأب لأن كون الأب سببا لوجود الابن يقتضى أن لا يصير الابن سببا لعدمه . وفى هذا المثال الذى أطبق عليه جمهور أهل الأصول نظر لأن السبب المقتضى للقصاص هو فعله لا وجود الابن ولا عدمه ولا يصح أن يكون ذلك حكمة مانعة للقصاص ولكنه ورد الشرع بعدم ثبوت القصاص لفرع من أصل . والأولى أن يمثل لذلك بوجود النجاسة المجمع عليها فى بدن المصلى أو ثوبه فانه سبب لعدم صحة الصلاة عند من يجعل الطهارة شرطا فههنا قد عدم شرط وهو الطهارة ووجد مانع وهو النجاسة لا عند من يجعلها واجبة فقط ، وأما المانع الذى يقتضى وجوده حكمة تخل بحكمة السبب فكالدين فى الزكاة فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين فى المال فضلا يواسى به هذا على قول من قال ان الدين مانع .

البحث الثانى فى الحاكم : اعلم أنه لا خلاف فى كون الحاكم الشرع بعد البعثة و بلوغ الدعوة وأما قبل ذلك ، فقالت الأشعرية لا يتعلق له سبحانه حكم بأفعال المكلفين فلا يحرم كفر ولا يجب ايمان وقالت المعتزلة إنه يتعلق له تعالى حكم بما أدرك العقل فيه صفة حسن أو قبح لذاته أو لصفته أو لوجوه واعتبارات على اختلاف بينهم فى ذلك . قالوا والشرع كاشف عما أدركه العقل قبل وروده وقد اتفق الأشعرية والمعتزلة على أن العقل يدرك الحسن والقبح فى شيئين الأول ملاءمة الغرض للطبع ومنافرته له فالموافق حسن عند العقل والمنافر قبيح عنده . الثانى صفة الكمال والنقص فصفات الكمال حسنة عند العقل وصفات النقص قبيحة عنده . ومحل النزاع بينهم كما أطبق عليه جمهور المتأخرين وان كان مخالفا لما كان عند كثير من المتقدمين هو كون الفعل متعلق المدح والثواب والذم والعقاب آجلا وعاجلا فعند الأشعرية ومن وافقهم أن ذلك لا يثبت الا بالشرع وعند المعتزلة ومن وافقهم أن ذلك ليس الا لكون الفعل واقعا على وجه مخصوص لأجله يستحق فاعله الذم قالوا وذلك الوجه قد يستقل العقل بادراكه وقد لا يستقل ، أما الأول فالعقل يعلم بالضرورة حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار و يعلم نظرا حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ، وأما الثانى فكحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم الذى بعده فان العقل لا طريق له الى العلم بذلك لكن الشرع لما ورد علمنا الحسن والقبح فيهما . وأجيب بأن دخول هذه القبائح فى الوجود ، إما أن يكون على سبيل الاضطرار أو على سبيل الاتفاق ، وعلى التقديرين فالقول بالقبح باطل . بيان الأول أن فاعل القبيح ، إما أن يكون متمكنا من الترك أولا يكون فان لم يتمكن من الترك فقد ثبت الاضطرار وان تمكن من الترك ، فاما أن يتوقف رجحان الفاعلية على التاركية على مرجح أولا يتوقف ان لم يتوقف فاتفاقى لا اختيارى لعدم الارادة ، وان توقف فذلك المرجح إما أن يكون من العبد أو من غيره أو لا منه ولا من غيره فالأول محال لأن الكلام فيه كما فى الأول فيلزم التسلسل وهو محال ، والثانى يقال فيه ان عند حصول ذلك المرجح ، إما أن يجب

لا يتأتى بعضها هنا بين الشارح المراد بقول المصنف (مفردين) بقوله (من الافراد) أى مشتقا أو مأخوذا منه حال كونه (مقابل التركيب لا) مقابل (التثنية والجمع) لأن أحد الجزءين جمع فلا يكون مفردا بهذا المعنى ولم يقل ولا الاضافة وشبهها فان مقابلهما من معانى الافراد أيضا والجزء الأول هنا كأنه جمع مضاف أيضا لأنه فى نفسه وحين أخذه للتأليف لم يكن مضافا وأيضا فالمتبادر من الافراد مقابل التثنية والجمع فكان نفيهما هو المهم ولما كان لفظ أصول الفقه علما للفن المخصوص منقولا من مركب اضافى كان له بكل اعتبار معنى فناسب بيان المعنيين لتظهر المناسبة بينهما فلذا بين المصنف معناه العلمى فى قوله الآتى وأصول الفقه طرقه الى آخره و بين هنا معناه الاضافى لتظهر المناسبة بينهما ومدح هذا الفن بأن ما هو من أشرف العلوم مبنى عليه ببيان معنى جزءيه لأنه مؤلف منهما (و) اللفظ (المؤلف) من لفظين أو أكثر (يعرف) من حيث معناه (بمعرفة) معنى (ما ألف) هو (منه) من الألفاظ ولم يبرز هذا الضمير مع جريان الصلة على غير ما هى له جريان على قول الكوفيين لظهور المراد هنا وذلك لتوقف معرفة الكل على معرفة أجزائه فلابد من بيان معنى ما ألف منه اذا كان غير بين فلذا قال (فالأصل) لكن اقتصاره فى بيان

قبول الأثر أولا فان وجب فقد ثبت الاضطرار لأن قبل وجود هذا المرجح كان الفعل ممتنع الوقوع وعند وجوده صار واجب الوقوع وليس وقوع هذا المرجح بالعبد ألبتة فلم يكن للعبد تمكن فى شيء من الفعل والترك ولا معنى للاضطرار الاذلك وان لم يجب حصول هذا المرجح لا يمتنع وجود الفعل تارة وعدمه أخرى فترجيح جانب الوجود على جانب العدم ، إما أن يتوقف على انضمام مرجح اليه أو لايتوقف ان توقف لم يكن الحاصل قبل ذلك مرجحا تاما ، وقد فرضناه مرجحا تاما هذا خلف وان لم يتوقف فلا ترجيح ألبتة والا لعاد القسم الأوّل وان كان حصول ذلك المرجح لامن العبد ولامن غير العبد فحينئذ يكون واقعا لالمؤثر فيكون اتفاقيا . وردّ هذا الجواب بأن القادر يرجح الفاعلية على التاركية من غير مرجح . وأجيب عن هذا الرد بأن ترجيح القادر ان كان له مفهوم زائد على كونه قادرا كان تسليما لكون رجحان الفاعلية على التاركية لايمكن إلاعند انضمام آخر إلى القادرية فيعود الكلام الأوّل وان لم يكن له مفهوم زائد لم يكن لقولكم القادر يرجح أحد مقدور به على الآخر إلامجرد أن صفة القادرية مستمرة فى الأزمان كلها ثم انه يوجد الأثر فى بعض تلك الأزمنة دون بعض من غير أن يكون ذلك القادر قد رجحه وقصد ايقاعه ولامعنى للاتفاق إلا ذلك ولايخفى مافى هذا الجواب من التعسف لاستلزامه نفى المرجح مطلقا والعلم الضرورى حاصل لكل عاقل بأن الظلم والكذب والجهل قبيحة عند العقل وأن العدل والصدق والعلم محسنة عنده لكن حاصل مايدركه العقل من قبيح هذا القبح وحسن هذا الحسن هو أن فاعل الأوّل يستحق الذم وفاعل الثانى يستحق المدح ، وأما كون الأوّل متعلقا للعقاب الأخروى والثانى متعلقا للثواب الأخروى فلا . واحتج المثبتون للتحسين والتقبيح العقليين بأن الحسن والقبح لو لم يكونا معلومين قبل الشرع لاستحال أن يعلما عند وروده لأنهما ان لم يكونا معلومين قبله فعند وروده بهما يكون واردا بما لا يعقله السامع ولا يتصوّره وذلك محال فوجب أن يكونا معلومين قبل وروده . وأجيب بأن الوقوف على الشرع ليس تصور الحسن والقبح فانا قبل الشرع نتصور ماهية ترتب العقاب والثواب والمدح والذمّ على الفعل ونتصوّر عدم هذا الترتب فتصوّر الحسن والقبح لايتوقف على الشرع إنما المتوقف عليه هو التصديق فأين أحدهما من الآخر . واحتج المثبتون أيضا بأنه لولم يكن الحكم بالحسن والقبح الابالشرع لحسن من الله كل شيء ولو حسن منه كل شيء لحسن منه اظهار المعجزة على يد الكاذب ولو حسن منه ذلك لما أمكننا التمييز بين النبي والمتنبئ وذلك يفضي إلى بطلان الشرائع . وأجيب بأن الاستدلال بالمعجز على الصدق مبنى على أن الله إنما خلق ذلك المعجز للصدق وكل من صدقه الله فهو صادق و بأن العقل يمنع من خلق المعجز على يد الكاذب مطلقا لأن خلقه عند الدعوى يوهم أن المقصود منه التصديق فلو كان المدعى كاذبا لكان ذلك ايهاما لتصديق الكاذب وانه قبيح والله لايفعل القبيح واحتج المثبتون أيضا بأنه لو حسن من الله كل شيء لاقبح منه الكذب وعلى هذا لايبقى اعتماد على وعده ووعيده . وأجيب بأن هذا وارد عليهم لأن الكذب قد يحسن فى مثل الدفع به عن قتل انسان ظلما وفى مثل من توعد غيره بأن يفعل به مالا يجوز من أنواع الظلم ثم ترك ذلك فانه هنا يحسن الكذب و يقبح الصدق ورد بأن الحكم قد يتخلف عن المقتضى لمانع ولا اعتبار بالنادر على أنه يمكن أن يقع الدفع لمن أراد أن يفعل مالا يحل بايراد المعاريض فان فيها مندوحة عن الكذب . واحتج المثبتون أيضا بأنه لو قيل للعاقل ان صدقت أعطيناك دينارا وان كذبت أعطيناك دينارا فانا نعلم بالضرورة أن العاقل يختار الصدق ولو لم يكن حسنا لما اختاره . وأجيب

ولذا قال العضد : واعلم أن له أى لأصول الفقه جزءا آخر كالصورة وهى الاضافة واضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مادل عليه لفظ المضاف تقول مكتوب زيد والمراد اختصاصه به لمكتوبيته بخلاف اسم العين فانها أى اضافته تفيد الاختصاص مطلقا فاذا أصول الفقه أدلة العلم من حيث هى انها أدلته اه و يجاب بأنه ترك أما لعسر فهمه على المبتدئ المقصود بالذات بهذه المقدمة و إما للاستغناء عن بيانه كما قال فى التلويح و يحتاج الى تعريف الاضافة لأنها بمنزلة الجزء الصورى الا أنهم لم يتعرضوا له للعلم بأن معنى اضافة المشتق ومافى معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة مايختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فأصل الفقه مايختص به من حيث انه مبنى له ومستند اليه انتهى ونبه الشارح بقوله (الذى هو مفرد الجزء الأول) على أن المقصود بيان حقيقة كل من الجزءين دون أفرادهما لأن الحقيقة هى التى يتوقف على معرفتها معرفة حقيقة المؤلف منها التى هى المقصود بالذات فبين معنى مفرد الجزء الأول لدلالته على الحقيقة

بأنه

بأنه إنما يترجح الصدق على الكذب في هذه الصورة لأن أهل العلم اتفقوا على قبح الكذب وحسن الصدق لما أن نظام العالم لا يحصل إلا بذلك والانسان لما نشأ على هذا الاعتقاد واستمر عليه لاجرم ترجح الصدق عنده على الكذب وردّ هذا بأن كل فرد من أفراد الانسان إذا فرض نفسه خالية عن الإلف والعادة والمذهب والاعتقاد ثم عرض عليها عند هذا الفرض هذه القضية وجدها جازمة بترجيح الصدق على الكذب . وبالجملة فالكلام في هذا البحث يطول وانكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسنا أو قبيحا مكابرة ومباهتة ، وأما إدراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلقا للثواب وكون ذلك الفعل القبيح متعلقا للعقاب فغير مسلم وغاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله وهذا الفعل القبيح يذمّ فاعله ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقا للثواب والعقاب . ومما يستدل به على هذه المسألة في الجملة قوله سبحانه ـ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ـ وقوله ـ ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذلّ ونخزى ـ وقوله ـ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ـ ونحو هذا .

البحث الثالث في المحكوم به : هو فعل المكلف فمتعلق الايجاب يسمى واجبا ومتعلق الندب يسمى مندوبا ومتعلق الاباحة يسمى مباحا ومتعلق الكراهة يسمى مكروها ومتعلق التحريم يسمى حراما وقد تقدم حد كل واحد منها وفيه ثلاث مسائل . المسألة الأولى : ان شرط الفعل الذي وقع التكليف به أن يكون ممكنا فلا يجوز التكليف بالمستحيل عند الجمهور وهو الحق وسواء كان مستحيلا بالنظر الى ذاته أو بالنظر الى امتناع تعلق قدرة المكلف به . وقال جمهور الأشاعرة بالجواز مطلقا ، وقال جماعة منهم انه ممتنع في الممتنع لذاته جائز في الممتنع لامتناع تعلق قدرة المكلف به احتج الأولون بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مطلوبا حصوله واللازم باطل لأن تصوّر ذات المستحيل مع عدم تصور مايلزم ذاته لذاته من عدم الحصول يقتضي أن تكون ذاته غير ذاته فيلزم قلب الحقائق . وبيانه أن المستحيل لايحصل له صورة في العقل فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره إما على طريق التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الأمر لايمكن حصوله بين السواد والبياض ، وإما على سبيل النفي بأن يعقل أنه لايمكن أن يوجد مفهوم اجتماع السواد والبياض ، وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الاعتبارات . والحاصل أن قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج إلى استدلال والمجوّز لذلك لم يأت بما يفيد الاشتغال بتحريره والتعرض لرده ولهذا وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع فقالوا يجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه ممتنع الوقوع ، ومما يدل على هذه المسألة في الجملة قوله سبحانه ـ لا يكلف الله نفسا الا وسعها ـ لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها ـ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ـ وقد ثبت في الصحيح أن الله سبحانه قال عند هذه الدعوات المذكورة في القرآن قد فعلت وهذه الآيات ونحوها انما تدل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز على أن الخلاف في مجرد الجواز لايترتب عليه فائدة أصلا ، قال المثبتون للتكليف بما لا يطاق لو لم يصح التكليف به لم يقع وقد وقع لأن العاصي مأمور بالايمان وممتنع منه الفعل لأن الله قد علم أنه لايؤمن ووقوع خلاف معلومه سبحانه محال وإلا لزم الجهل واللازم باطل فالملزوم مثله وقالوا أيضا بأنه لولم يجز لم يقع وقد وقع فانه سبحانه كلف أبا جهل بالايمان وهو تصديق رسوله في

بالجمع الذي هو الجزء الأوّل بالحقيقة وعلى تعلق هذا الكلام بما قبله فانه قد يغفل عن ذلك حيث اختلف العنوان اذ عنون فيما سبق بالجزئية وهنا بالأصلية والفاء في قوله فالأصل للتفسير أو جواب شرط مقدر أي ان أردت معرفة الجزءين المفردين فنقول في بيانهما الأصل أي في اللغة ، وأما في الاصطلاح فيقال للراجح وللمستصحب وللقاعدة وللدليل وانما عرف الجزء الأوّل بحسب اللغة والثاني بحسب الاصطلاح كاسيأتي لأن ذلك أبلغ في مدح هذا الفن المقصود بالاشارة اليه من هذا الكلام لأن فيه تصريحا بابتناء خصوص الفقه بالمعنى الاصطلاحي الذي هو من أشرف العلوم الشرعية على هذا الفن وقد أوضحنا ذلك في الأصل (ما) أي شيء محسوس أو معقول (بنى عليه غيره) من حيث انه بنى عليه غيره فخرج أدلة الفقه مثلا من حيث تبنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا أصول وقيد الحيثية مراد في تعريف الاضافيات وان

جميع ما جاء به ومن جملة ما جاء به أن أبا جهل لا يصدقه فقد كلفه بأن يصدقه فى أنه لا يصدقه وهو محال . وأجيب عن الدليل الأول بأن ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه من المكلف فى الجملة وان امتنع لغيره من علم أو غيره فهو فى غير محل النزاع ، وعن الثانى بأنه لم يكلف الا بتصديقه وهو ممكن فى نفسه متصور وقوعه الا أنه ممن علم الله أنهم لا يصدقونه كلمه بالعاصين . هذا الكلام فى التكليف بما لا يطاق وأما التكليف بما علم الله أنه لا يقع فالاجماع منعقد على صحته ووقوعه .

المسألة الثانية : أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى التكليف عند أكثر الشافعية والعراقيين من الحنفية . وقال جماعة منهم الرازى وأبو حامد وأبو زيد والسرخسى هو شرط وهذه المسألة ليست على عمومها إذ لا خلاف فى أن مثل الجنب والمحدث مأموران بالصلاة بل هى مفروضة فى جزئى منها وهو أن الكفار مخاطبون بالشرائع أى بفروع العبادات عملا عند الأولين لا عند الآخرين وقال قوم من الآخرين هم مكلفون بالنواهى لأنها أليق بالعقوبات الزاجرة دون الأوامر والحق ما ذهب اليه الأولون و به قال الجمهور ولا خلاف فى أنهم مخاطبون بأمر الإيمان لأنه مبعوث إلى الكافة و بالمعاملات أيضا والمراد بكونهم مخاطبين بفروع العبادات أنهم مؤاخذون بها فى الآخرة مع عدم حصول الشرط الشرعى وهو الايمان . استدل الأولون بالأوامر العامة كقوله ـ يا أيها الناس اعبدوا ربكم ـ ونحوها وهم من جملة الناس واستدلوا أيضا بما ورد من الوعيد للكفار على الترك كقوله ـ ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ـ لا يقال قولهم ليس بحجة لجواز كذبهم لأنا نقول ولو كذبوا لكذبوا واستدلوا أيضا بقوله سبحانه ـ وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة ـ وقوله ـ ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة و يخلد فيه مهانا ـ والآيات والأحاديث فى هذا الباب كثيرة جدا واستدل الآخرون بأنهم لو كلفوا بها لصحت لأن الصحة موافقة الأمر أولا ممكن الامتثال لأن الامكان شرط ولا يصح منهم لأن الكفر مانع ولا يمكن الامتثال حال الكفر لوجود المانع ولا بعده وهو حال الموت لسقوط الخطاب . وأجيب بأنه غير محل النزاع لأن حالة الكفر ليست قيدا للفعل فى مرادهم بالتكليف به مسبوقا للايمان والكافر متمكن من أن يسلم ويفعل ما وجب عليه كالجنب والمحدث فانهما مأموران بالصلاة مع تلبسهما بمانع عنها يجب عليهما ازالته لتصح منهما والامتناع الوصفى لا ينافى الامكان الذاتى واستدلوا أيضا بأنه لو وقع التكليف للكفار لوجب عليهم القضاء . وأجيب بمنع الملازمة لأنه لم يكن بينه و بين وقوع التكليف وصحته ربط عقلى لا سيما على قول من يقول إن القضاء لا يجب إلا بأمر جديد وأيضا قوله سبحانه ـ إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ـ دليل على وجوب القضاء . واحتج القائلون بالتفصيل بأن النهى هو ترك المنهى عن فعله وهو ممكن مع الكفر ، وأجيب بأن الكفر مانع من الترك كالفعل لأنها عبادة يثاب العبد عليها ولا تصح إلا بعد الايمان وأيضا المكلف به فى النهى هو الكف وهو فعل .

المسألة الثالثة : ان التكليف بالفعل والمراد به أثر القدرة الذى هو الاكوان لا التأثير الذى هو أحد الأعراض النسبية ثابت قبل حدوثه اتفاقا و ينقطع بعده اتفاقا ولا اعتبار بخلاف من خالف فى الطرفين فهو بين السقوط وما قالوه من أنه لو انقطع انعدم الطلب القائم بذات الله سبحانه وصفاته أبدية فهو مردود بأن كلامه سبحانه واحد والتعدد فى العوارض الحادثة من التعلق ككونه أمرا أو نهيا وانتفاؤهما لا يوجب انتفاءه واختلفوا هل التكليف به باق حال حدوثه

أم لا

فالمحسوس (كأصل الجدار) ولما صدق أصل الجدار بأرضه الحاملة حذف من اللفظ له وكان المقصود التمثيل بنفس أساسه لافادة أنه من أفراد الأصل دفعا لتوهم خروجه عنها نظرا لكون الجدار بتمامه يعد شيئا واحدا أصله الأرض الحاملة له فسره بقوله (أى أساسه) أى أسفله ولهذا عبر فى التلويح بقوله وابتناء أعالى الجدار على أساسه اه بل قد يقال ينبغى أن يكون كل جزء من الجدار أصلا لما علاه من الأجزاء وكذا يقال فى قوله (وأصل الشجرة أى طرفها الثابت فى الأرض) مثلا فالمراد بالجدار والشجرة أعلاهما لأنه الذى له ذلك الأصل أو مجموعهما على حذف المضاف أى أصل أعلى الجدار وأصل أعلى الشجرة والمعقول كأصل الحكم أى دليله وعلته وأصل المجاز أى الحقيقة (والفرع) أى معناه اللغوى وقول الشارح (الذى هو مقابل الأصل) أى تقابل التضايف لبيان مناسبة ذكره هنا مع خروجه عما الكلام فيه من بيان معنى الجزءين وان حده بقوله (ما) شىء محسوس أو معقول (بنى على غيره) من حيث إنه بنى على غيره فخرج أدلة الفقه مثلا من حيث ينبنى عليها الفقه إذ هى بذلك

أم لا فقال جمهور الأشعرية هو باق وقالت المعتزلة والجوينى ليس بباق وليس مراد من قال بالبقاء أن تعلق التكليف بالفعل لنفسه إذ لا انقطاع له أصلا ولا أن تنجيز التكليف باق لأن التكليف بإيجاد الموجود محال لأنه طلب يستدعى مطلوبا غير حاصل وهو تكليف بالمحال ولا أن القدرة مع الفعل لاستلزامه أن لا تكليف قبله وهو خلاف المعقول وخلاف الاجماع فان القاعد مكلف بالقيام إلى الصلاة بل مرادهم أن التكليف باق عند التأثير لكن التأثير عين الأثر عندهم . واستدلوا بأن الفعل مقدور حال حدوثه لأنه أثر القدرة فيوجد معها و إذا كان مقدورا حينئذ فيصح التكليف به لأنه لامانع إلا عدم القدرة وقد انتفى . وأجيب بأنه يلزم التكليف بإيجاد الموجود وهو محال ، و ردّ بأن ذلك لايلزم لأن المحال انما هو إيجاد الموجود بوجود سابق لابوجود حاصل .

البحث الرابع : فى المحكوم عليه وهو المكلف . اعلم أنه يشترط فى صحة التكليف بالشرعيات فهم المكلف لما كلف به بمعنى تصوره بأن يفهم من الخطاب القدر الذى يتوقف عليه الامتثال لا بمعنى التصديق به و إلا لزم الدور ولزم عدم تكليف الكفار لعدم حصول التصديق واستدلوا على اشتراط الفهم بالمعنى الأول بأنه لو لم يشترط لزم المحال لأن التكليف استدعاء حصول الفعل على قصد الامتثال وهو محال عادة وشرعا ممن لاشعور له بالأمر وأيضا يلزم تكليف البهائم إذ لامانع من تكليفها إلا عدم الفهم وقد فرض أنه غير مانع فى صورة النزاع وقد تقدم بيان فساد قولهم فتقرر بهذا أن المجنون غير مكلف وكذلك الصبى الذى لم يميز لأنهما لا يفهمان خطاب التكليف على الوجه المعتبر . وأما لزوم أرش جنايتهما ونحو ذلك فمن أحكام الوضع لا من أحكام التكليف وأما الصبى المميز فهو وان كان يمكنه تمييز بعض الأشياء لكنه تمييز ناقص بالنسبة إلى تمييز المكلفين وأيضا ورد الدليل برفع التكليف قبل البلوغ ومن ذلك حديث رفع القلم عن ثلاثة وهو وان كان فى طرقه مقال لكنه باعتبار كثرة طرقه من قسم الحسن و باعتبار تلقى الأمة له بالقبول لكونهم بين عامل به ومؤول له صار دليلا قطعيا و يؤيده حديث من اخضر مئزره فاقتلوه وأحاديث النهى عن قتل الصبيان حتى يبلغوا كما ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم فى وصاياه لأمرائه عند غزوهم الكفار وأحاديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان لايأذن فى القتال إلا لمن بلغ سن التكليف والأدلة فى هذا الباب كثيرة ولم يأت من خالف فى ذلك بشىء يصلح لايراده كقولهم إنه قد صح طلاق السكران ولزمه أرش جنايته وقيمة ما أتلفه وهذا استدلال ساقط لخروجه عن محل النزاع فان النزاع فى أحكام التكليف لا فى أحكام الوضع ومثل هذا من أحكام الوضع وأما استدلالهم بقوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) حيث قالوا إنه أمر لمن لا يعلم ما يقول ومن لا يعلم ما يقول لا يفهم ما يقال له فقد كلف من لا يفهم التكليف وردّ بأنه نهى عن السكر عند إرادة الصلاة فالنهى متوجه إلى الصدور ورد أيضا بغير هذا مما لا حاجة إلى التطويل بذكره . ووقع الخلاف بين الأشعرية والمعتزلة هل المعدوم مكلف أم لا فذهب الأولون إلى الأول والآخرون إلى الآخر وليس مراد الأولين بتكليف المعدوم أن الفعل أو الفهم مطلوبان منه حال عدمه فان بطلان هذا معلوم بالضرورة فلا يرد عليهم ما أورده الآخرون من أنه إذا امتنع تكليف النائم والغافل امتنع تكليف المعدوم بالأولى بل مرادهم التعلق العقلى أى توجه الحكم فى الأزل إلى من علم الله وجوده مستجمعا شرائط التكليف واحتجوا بأنه لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف أزليا لأن توقفه على الوجود الحادث يستلزم كونه حادثا واللازم باطل فالملزوم مثله لأنه أزلى لحصوله بالأمر والنهى وهما كلام الله وهو أزلى

الاعتبار أصول لافروع وان كانت من حيث تبنى على علم التوحيد فروعا لاأصولا (١١)

اشارة أيضا إلى مدح هذا الفن بابتناء الفقه عليه وان استغنى عنها بالاشارة إلى ما تقدم لأن مقام المدح مقام خطابة على أن فى التعبير بالفروع رمزا إلى تفريع الفقه على هذا الفن وهو أمر زائد على مجرد البناء المفهوم من معنى الأصل ففيه مبالغة فى مدح هذا الفن بأنه منشأ الأحكام الشرعية حتى كأنها تتولد عنه و بذلك يظهر أن ذكر الفرع ليس استطرادا خلافا لزاعم ذلك فالمحسوس (كفروع الشجرة) أى أعاليها بالنسبة (لأصلها) الذى هو طرفها الثابت فى الأرض (وفروع الفقه) من اضافة البيان أو الأعم إلى الأخص بالنسبة (لأصوله) التى هى الأدلة الاجمالية أو الأدلة مطلقا أو الفن المعروف والمعقول كالحكم بالنسبة إلى الدليل والمجاز بالنسبة إلى الحقيقة وأما فى الاصطلاح فهو ما اندرج تحت أصل كلى ثم شرع فى بيان الجزء الثانى فقال (والفقه) وقول الشارح (الذى هو الجزء الثانى) تنبيه على تعلق هذا الكلام بما قبله إذ قد يتوهم خلافه أو يغفل عنه لاختلاف العنوان كما تقدم ولأنه لا يلزم من كون الفقه الجزء الثانى أن يكون المقصود هنا بيان معناه باعتبار كونه الجزء الثانى فتأمل (له) معنيان (معنى لغوى) وضعه بازائه واضع لغة العرب فانها المراد

وهذا البحث يتوقف على مسئلة الخلاف فى كلام الله سبحانه وهى مقررة فى علم الكلام ، واحتج الآخرون بأنه لوكان المعدوم يتعلق به الخطاب لزم أن يكون الأمر والنهى والخبر والنداء والاستخبار من غير متعلق موجود وهو محال وردّ بعدم تسليم كونه محالا بل هو محل النزاع وتطويل الكلام فى هذا البحث قليل الجدوى بل مسئلة الخلاف فى كلام الله سبحانه وان طالت ذيولها وتفرق الناس فيها فرقا وامتحن بها من امتحن من أهل العلم وظن من ظن أنها من أعظم مسائل أصول الدين ليس لها كبير فائدة ، بل هى من فضول العلم ، ولهذا صان الله سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم عن التكلم فيها .

الفصل الثالث

فى المبادئ اللغوية

اعلم أن البحث إما أن يقع عن ماهية الكلام أو عن كيفية دلالته ، ثم لما كانت دلالته وضعية فالبحث عن هذه الكيفية إما أن يقع عن الواضع أو الموضوع أو الموضوع له أو عن الطريق التى يعرف بها الوضع فهذه أبحاث خمسة .

البحث الأول : عن ماهية الكلام ، وهو يقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس وعلى الأصوات المقطعة المسموعة ولا حاجة الى البحث فى هذا الفن عن المعنى الأول ، بل المحتاج الى البحث عنه فيه هو المعنى الثانى فالأصوات كيفية للنفس وهى الكلام المنتظم من الحروف المسموعة المميزة المتواضع عليها والانتظام هو التأليف للأصوات المتوالية على السمع وخرج بقوله الحروف الحرف الواحد لأن أقل الكلام حرفان وبالمسموعة الحروف المكتوبة وبالمتميزة أصوات ماعدا الانسان وبالمتواضع عليها المهملات وقد خصص النحاة الكلام بما تضمن كلمتين بالاسناد وذهب كثير من أهل الأصول إلى أن الكلمة الواحدة تسمى كلاما .

البحث الثانى : عن الواضع . اختلف فى ذلك على أقوال الأول أن الواضع هو الله سبحانه واليه ذهب الأشعرى وأتباعه وابن فورك . القول الثانى أن الواضع هو البشر واليه ذهب أبوهاشم ومن تابعه من المعتزلة . القول الثالث أن ابتداء اللغة وقع بالتعليم من الله سبحانه والباقى بالاصطلاح . والقول الرابع أن ابتداء اللغة وقع بالاصطلاح والباقى توقيف ، و به قال الأستاذ أبو اسحق ، وقيل إنه قال بالذى قبله . والقول الخامس أن نفس الألفاظ دلت على معانيها بذاتها ، و به قال عباد بن سليمان الصيمرى . القول السادس أنه يجوز كل واحد من هذه الأقوال من غير جزم بأحدها و به قال الجمهور كما حكاه صاحب المحصول .

احتج أهل القول الأول بالمنقول والمعقول . أما المنقول فمن ثلاثة أوجه : الأول قوله سبحانه ـ وعلم آدم الأسماء كلها ـ دل هذا على أن الأسماء توقيفية و إذا ثبت ذلك فى الأسماء ثبت أيضا فى الأفعال والحروف إذ لاقائل بالفرق ، وأيضا الاسم إنما سمى اسما لكونه علامة على مسماه والأفعال والحروف كذلك وتخصيص الاسم ببعض أنواع الكلام اصطلاح للنحاة . الوجه الثانى أن الله سبحانه ذم قوما على تسميتهم بعض الأشياء من دون توقيف بقوله ـ ان هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ماأنزل الله بها من سلطان ـ فلو لم تكن اللغة توقيفية لما صح هذا الذم . الوجه الثالث قوله سبحانه ـ ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ـ والمراد

الجوهرى الفقه الفهم تقول فقهت كلامك بكسر القاف أفقه بفتحها فى المضارع أى فهمت أفهم (ومعنى شرعى) وضعه بازائه حملة الشرع فان قيل الواضع لهذا المعنى أهل الأصول من حيث إنهم أهل الأصول وهم كذلك ليسوا بأهل الشرع فكان ينبغى ابدال قوله شرعى بقوله اصطلاحى قلنا لانسلم اختصاص الوضع بأهل الأصول كذلك بل هو لغيرهم أيضا كالفقهاء ولو سلم فالمراد بحملة الشرع من له دخل فى استفادته وأهل الأصول كذلك لبحثهم عما له دخل فى استفادته (وهو معرفة) جميع (الأحكام) بمعنى النسب التامة أى التهيؤ لمعرفة جميعها أى التصديق به بأن يكون عنده ملكة يقتدر بها على تحصيل التصديق بأى جزء أراد وان لم يكن ذلك التصديق أو بعضه حاصلا بالفعل فلا يرد قول مالك من أكابر المجتهدين فى ست وثلاثين مسئلة من أربعين مسئلة سئل عنها لاأدرى لحصول تلك الملكة عنده بحيث لو أمعن النظر حصل له التصديق بها وقوله (الشرعية) أى المأخوذة من الشرع المبعوث به النبى الكريم صفة

اختلاف اللغات لااختلافات بالتفات الألسن[1] . وأما المعقول فمن وجهين : الأول أن الاصطلاح انما يكون بأن يعرف كل واحد منهم صاحبه مافى ضميره وذلك لايعرف الا بطريق كالالفاظ والكتابة وكيفما كان فان ذلك الطريق ، إما الاصطلاح و يلزم التسلسل أو التوقيف وهو المطلوب . والوجه الثانى أنها لوكانت بالمواضعة لجوّز العقل اختلافها وأنها على غير ما كانت عليه ، لأن اللغات قد تبدلت وحينئذ لايوثق بها . وأجيب عن الاستدلال بقوله ــ وعلم آدم الأسماء ــ بأن المراد بالتعليم الإلهام كما فى قوله ــ وعلمناه صنعة لبوس لكم ــ أو تعليم ماسبق وضعه من خلق آخر ، أو المراد بالأسماء المسميات بدليل قوله ــ ثم عرضهم ــ ويجاب عن الاستدلال بقوله ــ إن هى إلا أسماء سميتموها ــ بأن المراد مااخترعوه من الأسماء للأصنام من البحيرة والسائبة والوصيلة والحام ووجه الذم مخالفة ذلك لما شرعه الله . وأجيب عن الاستدلال بقوله ــ واختلاف ألسنتكم ــ بأن المراد التوقيف عليها بعد الوضع واقرار الخلق على وضعها . ويجاب عن الوجه الأول من المعقول بمنع لزوم التسلسل ، لأن المراد وضع الواضع هذا الاسم لهذا المسمى ، ثم تعريف غيره بأنه وضعه كذلك . ويجاب عن الوجه الثانى بأن تجويز الاختلاف خلاف الظاهر ، ومما يدفع هذا القول أن حصول اللغات لوكان بالتوقيف من الله عز وجل لكان ذلك بارسال رسول لتعليم الناس لغتهم لأنه الطريق المعتاد فى التعليم للعباد ولم يثبت ذلك ويمكن أن يقال ان آدم عليه السلام علمها وعلمها غيره وأيضا يمكن أن يقال ان التعليم لاينحصر فى الارسال لجواز حصوله بالالهام ، وفيه أن مجرد الالهام لايوجب كون اللغة توقيفية ، بل هى من وضع الناس بالهام الله سبحانه لهم كسائر الصنائع .

احتج أهل القول الثانى : بالمنقول والمعقول ، أما المنقول فقوله سبحانه ــ وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ــ أى بلغتهم فهذا يقتضى تقدم اللغة على بعثة الرسل ، فلوكانت اللغة توقيفية لم يتصور ذلك الا بالارسال فيلزم الدور لأن الآية تدل على سبق اللغات للارسال والتوقيف يدل على سبق الارسال لها . وأجيب بأن كون التوقيف لايكون الا بالارسال انما يوجب سبق الارسال على التوقيف لاسبق الارسال على اللغات حتى يلزم الدور ، لأن الارسال لتعليمها انما يكون بعد وجودها معلومة للرسول عادة لترتب فائدة الارسال عليه . وأجيب أيضا بأن آدم عليه السلام علمها كما دلت عليه الآية و إذا كان هو الذى علمها لأقدم رسول اندفع الدور . وأما المعقول فهو أنها لوكانت توقيفية لكان إما أن يقال إنه تعالى يخلق العلم الضرورى بأن وضعها لتلك المعانى أولا يكون كذلك . والأول لايخلو ، إما أن يقال خلق ذلك العلم فى عاقل أو فى غير عاقل و باطل أن يخلقه فى عاقل لأن العلم بأنه سبحانه وضع تلك اللفظة لذلك المعنى يتضمن العلم به سبحانه ، فلوكان ذلك العلم ضروريا لكان العلم به سبحانه ضروريا ، ولوكان العلم بذاته سبحانه ضروريا لبطل التكاليف لكن ذلك باطل لما ثبت أن كل عاقل يجب أن يكون مكلفا ، و باطل أن يخلقه فى غير العاقل لأن من البعيد أن يصير الانسان الغير العاقل عالما بهذه اللغات العجيبة والتركيبات اللطيفة .

احتج أهل القول الثالث بأن الاصطلاح لايصح الا بأن يعرف كل واحد منهم صاحبه مافى ضميره ، فان عرفه بأمر آخر اصطلاحى لزم التسلسل فثبت أنه لابد فى أول الأمر من التوقيف ثم بعد ذلك لا يمتنع أن تحدث لغات كثيرة بسبب الاصطلاح بل ذلك معلوم بالضرورة ، فان الناس يحدثون فى كل زمان ألفاظا ما كانوا يعلمونها قبل ذلك . وأجيب بمنع توقفه على

---

(١) قوله لااختلافات بالتفات الألسن ، كذا بالأصل . والمعنى أنه ليس المراد اختلاف الجارحة والعضو لكن فى العبارة تحريف والله أعلم اه .

للأحكام وقوله (التى طريقها) أى طريق ثبوتها وظهورها (الاجتهاد) الذى هو بذل الوسع فى بلوغ الغرض كما سيأتى آخر الكتاب صفة المعرفة كما يفهم من قول الشارح الآتى بخلاف ماليس طريقه الاجتهاد كالعلم بأن الصلوات الخمس واجبة الى آخره فجعل الخارج بهذه الصفة العلم بتلك الأحكام لانفسها فان ذلك صريح فى أن الموصوف بها هو المعرفة لاالأحكام كما قد يسبق الى الفهم من عبارة المصنف قبل التأمل واقتضاه بل صرح به كلام الشراح كالتاج الفزارى والا لزم دخول معرفة المقلد أى تهيؤه للمعرفة إذ المعرفة حينئذ غير مقيد بحصولها بالاجتهاد وتقييد الأحكام بحصولها بالاجتهاد كما يفيده قوله التى طريقها الاجتهاد بناء على أن معناه التى طريق حصولها لاينافى ذلك اللزوم إذ لايقتضى تقييد حصول تلك المعرفة بكونه بالاجتهاد بل يصدق مع كون حصولها بغيره وحينئذ فيصدق على معرفة المقلد بالمعنى المذكور معرفة الأحكام الشرعية التى طريقها الاجتهاد مع أن معرفته ليست من الفقه ولو سلم عدم اللزوم فلا أقل من أنه أعنى جعل الموصوف الأحكام يوهم ذلك ايهاما قويا والاحتراز عنه مع امكانه أولى بل واجب (كالعلم) أى النوى

الاصطلاح بل يعرف ذلك بالترديد والقرائن كالأطفال .

وأما أهـل القول الرابع فلعلهم يحتجون على ذلك بأن فهم ماجاء توقيفا لا يكون إلا بعد تقدم الاصطلاح والمواضعة . ويجاب عنه بأن التعليم بواسطة رسول أو بالهام يغنى عن ذلك .

واحتج أهل القول الخامس : بأنه لو لم يكن بين الأسماء والمسميات مناسبة بوجه تما لـكان تخصيص الاسم المعين للمسمى المعين ترجيحا بدون مرجح وان كان بينهما مناسبة ثبت المطلوب ، وأجيب بأنه ان كان الواضع هو الله سبحانه كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين كتخصيص وجود العالم بوقت معين دون ماقبله أوما بعده ، وأيضا لوسلمنا أنه لابد من المناسبة المذكورة بين الاسم والمسمى كان ذلك ثابتا فى وضعه سبحانه وان خفى علينا وان كان الواضع البشر فيحتمل أن يكون السبب خطور ذلك اللفظ فى ذلك الوقت بالبال دون غيره كما يخطر ببال الواحد منا أن يسمى ولده باسم خاص .

واحتج أهل القول السادس على ماذهبوا اليه من الوقف بأن هـذه الأدلة التى استدل بها القائلون لايفيد شىء منها القطع بل لم ينهض شىء منها لمطلق الدلالة فوجب عند ذلك الوقف لأن ماعداه هو من التقول على الله بما لم يقل وأنه باطل وهذا هو الحق .

البحث الثالث : عن الموضوع . اعلم أنه لما كان الفرد الواحد من هذا النوع الانسانى لايستقل وحده باصلاح جميع مايحتاج اليه لم يكن بد فى ذلك من جمع ليعين بعضهم بعضا فيما يحتاج اليـه ، وحينئذ يحتاج كل واحد منهم الى تعريف صاحبه بما فى نفسه من الحاجات وذلك التعريف لا يكون إلا بطريق من أصوات مقطعة أوحركات مخصوصة أونحو ذلك فجعلوا الأصوات المقطعة هى الطريق الى التعريف لأن الأصوات أسهل من غيرها وأقل مؤنة ولكون اخراج النفس أمرا ضروريا فصرفوا هذا الأمر الضرورى الى هـذا التعريف ولم يتكلفوا له طريقا أخرى غير ضرورية مع كونها تحتاج الى مزاولة ، وأيضا فان الحركات والاشارات قاصرة عن إفادة جميع مايراد فان مايراد تعريفه قد لاتمكن الاشارة الحسية اليه كالمعدومات . اذا عرفت هذا فاعلم أن الموضوعات اللغوية هى كل لفظ وضع لمعنى فيخرج ماليس بلفظ من الدوال الموضوعة وماليس بموضوع من المحرفات والمهملات ويدخل فى اللفظ المفردات والمركبات الستة وهى : الاسنادى والوصفى والإضافى والعددى والمزجى والصوتى . ومعنى الوضع يتناول أمرين : أعم وأخص ، فالأعم تعيين اللفظ بازاء معنى ، والأخص تعيين اللفظ للدلالة على معنى .

البحث الرابع : عن الموضوع له . قال الجوينى والرازى وغيرهما : إن اللفظ موضوع للصورة الذهنية سواء كانت موجودة فى الذهن والخارج أوفى الذهن فقط ، وقيـل هو موضوع للموجود الخارجى وبه قال أبواسحق ، وقيل هو موضوع للأعم من الذهنى والخارجى ورجحه الأصفهانى ، وقيل ان اللفظ فى الأشخاص : أى الأعلام الشخصية موضوع للوجود الخارجى ولاينافى كونه للموجود الخارجى وجوب استحضار الصورة الذهنية فالصورة الذهنية آلة لملاحظة الوجود الخارجى لا أنها هى الموضوع لها ، وأما فيما عدا الأعلام الشخصية فاللفظ موضوع لفرد غير معين وهو الفرد المنتشر فيما وضع لمفهوم كلى أفراده خارجية أوذهنية ، فان كانت خارجية فالموضوع له فرد تما من تلك الأفراد الخارجية ، وان كانت ذهنية فالموضوع له فرد تما من الذهنية ، وان كانت ذهنية وخارجية فالاعتبار بالخارجية وقد ألحق علم الجنس بالأعلام الشخصية من يفرق بينه و بين اسم الجنس فيجعل علم الجنس موضوعا للحقيقة المتحدة واسم الجنس لفرد منها غير معين . وفى اسم الجنس مذهبان :

احدهما

له والأولى جعله على حذف المضاف أى كنهي العلم (بأن النية فى الوضوء واجبة) لصحته (وأن الوتر مندوب)

لا واجب (وأن النية من الليل) بأن تقع فيه (شرط فى) صحة (صوم رمضان وأن الزكاة واجبة فى مال الصبى) والصبية بل لفظ الصبى يشمل الصبية كما نقله الأسنوى فى شرح منهاج الفقه عن اللغة بأن تتعلق به ويلزم الولى الاخراج على ماتقرر فى الفقه (و) أنها (غير واجبة فى الحلى المباح) كحلى امرأة لاسرف فيه بخلاف الحرام كحلى رجل لاستعماله والمكروه كضبة إناء كبيرة لحاجة أوصغيرة لزينة (وأن القتل بمثقل) كصخرة (يوجب القصاص) بشرطه بأن يجعله حقا واجبا لورثة المقتول على القاتل (ونحو ذلك) أى والعلم بنحو ذلك المذكور من الأمـور المذكورة (من) بقيـة (مسائل الخـلاف) أى المسائل المختلف فيها بيان لنحو ذلك فان الشافعى رضى الله عنه قال بجميع هذه الأحكام المذكورة من وجوب النية وما بعده مخالفا فيه أباحنيفة رضى الله عنه وحيث كان قوله من مسائل الخلاف فى حيز التمثيـل لم يناف أنه قد يتصور مسائل ظنية متفق عليها بعد معرفتها من الفقه و إلا فخروج مثلها عن الفقه بعيد ولايخفى شمول التعريف بالنهى لتهيئه عليه أفضل الصلاة والسلام

أحدهما أنه موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والى هذا ذهب الزمخشرى وابن الحاجب ورجحه السعد وابن الهمام . والثانى أنه موضوع للماهية من حيث هى ورجحه الشريف ، فالموضوع له على المذهب الأول هو الماهية بشرط شىء وعلى المذهب الثانى هو الماهية لابشرط شىء .

البحث الخامس : عن الطريق التى يعرف بها الوضع . اعلم أنه لما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب وكان العلم بهما متوقفا على العلم بها كان العلم بها من أهم الواجبات ولابد فى ذلك من معرفة الطريقة التى نقلت هذه اللغة العربية بها الينا إذ لامجال للعقل فى ذلك لأنها أمور وضعية والأمور الوضعية لايستقل العقل بادراكها فلا تكون الطريق اليها إلا النقلية ، والحق أن جميعها منقول بطريق التواتر ، وقيل ما كان منها لايقبل التشكيك كالأرض والسماء والحر والبرد ونحوها فهو منقول بطريق التواتر ، وما كان منها يقبل التشكيك كاللغات التى فيها غرابة فهو منقول بطريق الآحاد ولا وجه لهذا فان الأئمة المشتغلين بنقل اللغة قد نقلوا غريبها كما نقلوا غيره وهم عدد لايجوز العقل تواطأهم على الكذب فى كل عصر من العصور هذا معلوم لكل من له علم بأحوال المشتغلين بلغة العرب ، وقد أورد الرازى فى المحصول تشكيكا على هذا كعادته المستمرة فى مصنفاته حتى فى تفسير الكتاب العزيز ، فقال أما التواتر فالاشكال عليه من وجوه : الأول أنا نجد الناس مختلفين فى معانى الألفاظ التى هى أكثر الألفاظ دورانا على ألسنة المسلمين اختلافا لايمكن القطع بما هو الحق كلفظة الله تعالى فان بعضهم زعم أنها ليست بعربية بل سريانية ، والذين جعلوها عربية اختلفوا فى أنها من الأسماء المشتقة أو الموضوعة ، والقائلون بالاشتقاق اختلفوا اختلافا شديدا ، وكذا القائلون بكونها موضوعة اختلفوا أيضا اختلافا كثيرا ومن تأمل أدلتهم فى تعيين مدلول هذه اللفظة علم أنها متعارضة وأن شيئا منها لايفيد الظن الغالب فضلا عن اليقين ، وكذا اختلفوا فى الايمان والكفر والصلاة والزكاة حتى ان كثيرا من المحققين فى علم الاشتقاق زعم أن اشتقاق الصلاة من الصلوين وهما عظما الورك ومن المعلوم أن هذا الاشتقاق غريب ، وكذلك اختلفوا فى الأوامر والنواهى وصيغ العموم مع شدة اشتهارها وشدة الحاجة اليها اختلافا شديدا ، واذا كان الحال فى هذه الألفاظ التى هى أشهر الألفاظ والحاجة الى استعمالها ماسة جدا كذلك فما ظنك بسائر الألفاظ ، واذا كان كذلك ظهر أن دعوى التواتر فى اللغة والنحو متعذر انتهى ، ولايخفاك أن محل النزاع هو كون نقل هذه اللغة العربية الينا بطريق التواتر عن العرب الموثوق بعربيتهم فالاختلاف فى الاشتقاق والوضع وغير ذلك خارج عن محل النزاع ولايصلح للتشكيك به بوجه من الوجوه وقد تنبه الرازى فقال فان قلت هب أنه لايمكن دعوى التواتر فى معانى هذه الألفاظ على سبيل التفصيل ولكنا نعلم معانيها فى الجملة فنعلم أنهم يطلقون لفظ الله تعالى على الإله سبحانه وان كنا لانعلم مسمى هذا اللفظ أهو الذات أم المعبودية أم القادرية وكذا القول فى سائر الألفاظ . قلت حاصل ماذكره أنا نعلم اطلاق لفظة الله سبحانه وتعالى من غير أن نعلم أن مسمى هذا الاسم ذاته أو كونه قادرا على الاختراع أو كونه ملجأ الخلق أو كونه بحيث تتحير العقول فى إدراكه الى غير ذلك من المعانى المذكورة لهذا اللفظ وذلك يفيد نفى القطع بمسماه ، واذا كان الأمر كذلك فى هذه اللفظة مع نهاية شهرتها ونهاية الحاجة الى معرفتها كان تمكن الاحتمال فيما عداها أظهر انتهى . وهذا الجواب باطل لأن هذه اللفظة قد نقلت الينا على طريقة التواتر ، ونقل الينا الناقلون لها أنها موضوعة للرب سبحانه وتعالى وهذا القدر يكفى فى الاستدلال به على محل النزاع ، وأما الاختلاف فى مفهوم الإله

والعلم بما تقدم فى كونه فقها ملتبس (بخلاف) أى بمخالفة تصور الأحكام الشرعية وتصور الذوات كالانسان والصفات كالأبيض والأفعال كالضرب والعلم ببعض الأحكام الشرعية والعلم بالأحكام العقلية ككون الواحد نصف الاثنين والحسية ككون هذه النار محرقة والاصطلاحية ككون الفاعل مرفوعا فلا يسمى شىء من ذلك فقها وقضية ذلك مع قولهم بجواز تجزإ الاجتهاد أن التهيؤ لمعرفة بعض الأحكام فقط بالاجتهاد لايسمى فقها فيتحقق الاجتهاد بدون الفقه وقد يستبعد فليتأمل و بمخالفة (ما) أى العلم بالأحكام الشرعية الذى (ليس طريقه الاجتهاد كالعلم بأن) الله تعالى واحد وأنه ليس بجسم وأن (الصلوات الخمس واجبة وأن الزنا محرم ونحو ذلك) المذكور ككون الزكاة واجبة والقتل بغير حق محرما وقوله (من) بقية (المسائل القطعية) أى المقطوع بها بيان لنحو ذلك (فلا يسمى) أى العلم بما ذكر فقها واقتصار الشارح على بيان فائدة القيد الأخير دون بقية القيود للاختصار و إيثار الاهم بالبيان فان ما خرج بالقيد الأخير أقرب الى توهم كونه فقها مما خرج ببقية القيود كما لايخفى

سبحانه وتعالى فبحث آخر لايقدح به على محل النزاع أصلا ، ثم قال مردفا لذلك التشكيك بتشكيك آخر وهو أن من شرط التواتر استواء الطرفين والوسط فهب أنا علمنا حصول شرائط التواتر فى حفاظ اللغة والنحو والتصريف فى زماننا فكيف نعلم حصولها فى سائر الأزمنة انتهى . ويجاب عنه بأن علمنا حصولها فيهم فى سائر الأزمنة بنقل الأئمة الثقات الأثبات المشتغلين بأحوال النقلة اجمالا وتفصيلا ، ثم أطال الكلام على هذا ، ثم عاد الى التشكيك فى نقلها آحادا وجميع ماجاء به مدفوع مردود فلا نشتغل بالتطويل بنقله والكلام عليه ففيما ذكرنا من الرد عليه مايرشد الى الرد لبقية ماشكك به .

وقد اختلف فى جواز اثبات اللغة بطريق القياس فجوّزه القاضى أبو بكر الباقلانى وابن شريح وأبو اسحق الشيرازى والرازى وجماعة من الفقهاء ومنعه الجوينى والغزالى والآمدى وهو قول عامة الحنفية وأكثر الشافعية واختاره ابن الحاجب وابن الهمام وجماعة من المتأخرين وليس النزاع فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول بل النزاع فيما اذا سمى مسمى باسم فى هذا الاسم باعتبار أصله من حيث الاشتقاق أو غيره معنى يظن اعتبار هذا المعنى فى التسمية لأجل دوران ذلك الاسم مع هذا المعنى وجودا وعدما و يوجد ذلك المعنى فى غير ذلك الاسم فهل يتعدى ذلك الاسم المذكور الى ذلك الغير بسبب وجود ذلك المعنى فيه فيطلق ذلك الاسم عليه حقيقة إذ لانزاع فى جواز الاطلاق مجازا انما الخلاف فى الاطلاق حقيقة وذلك كالخمر الذى هو اسم للنىء من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد اذا أطلق على النبيذ إلحاقا له بالنىء المذكور بجامع المخامرة للعقل فانها معنى فى الاسم يظن اعتباره فى تسمية النىء المذكور به لدوران التسمية معه فمهما لم توجد فى ماء العنب لايسمى خمرا بل عصيرا واذا وجدت فيه سمى به واذا زالت عنه لم يسم به بل خلا وقد وجد ذلك فى النبيذ أو يخص اسم الخمر بمخامر للعقل هو ماء العنب المذكور فلا يطلق حقيقة على النبيذ ، وكذلك تسمية النباش سارقا للأخذ بالخفية واللائط زانيا للايلاج المحرم . احتج المجوزون بأن دوران الاسم مع المعنى وجودا وعدما يدل على أنه المعتبر لأنه يفيد الظن . وأجيب بأن إفادة الدوران لذلك ممنوعة لما سيأتى فى مسالك العلة و بعد التسليم لافادة الدوران وكونه طريقا صحيحة ، فنقول ان أردتم بدوران الاسم مع المعنى المذكور دورانا مطلقا سواء وجد فى أفراد المسمى أو غيرها بادعاء ثبوت الاسم فى كل مادة يوجد فيها ذلك المعنى وانتفائه فى كل مالم يوجد فيه بطريق النقل فغير المفروض لأن مايوجد فيه ذلك المعنى حينئذ يكون من أفراد المسمى فلا يتحقق إلحاق فرع بأصل وان أردتم بدوران الاسم مع المسمى أن يدور معه فى الأصل المقيس عليه فقط لوجود الاسم فى كل مادة يوجد فيها المسمى وانتفائه فى كل مالم يوجد فيه منعنا كونه طريقا مثبتا تسمية الشىء باسم لمشاركة المسمى فى معنى دار الاسم معه وجودا وعدما ، وان سلمنا كونه طريقا صحيحة لاثبات الحكم فى الشرعيات فذلك لايستلزم اثبات كونه طريقا صحيحة فى اثبات الاسم وتعديته من محل الى محل آخر لأن القياس فى الشرعيات ممى ثبت اعتباره بالسماع من الشارع وتعبدنا به لا أنه عقلى . وأجيب ثانيا بالمعارضة على سبيل القلب بأنه دار أيضا مع المحل ككونه ماء العنب ومال الحى ووطئا فى القبل فدل على أنه معتبر والمعنى جزء العلة ، ومن قال بقطع النباش وحد شارب النبيذ فذلك لعموم دليل السرقة والحد أو لقياسهما على السارق والخمر قياسا شرعيا فى الحكم لا لأنه يسمى النباش سارقا والنبيذ خمرا بالقياس فى اللغة كما زعمتم وأيضا القياس فى اللغة اثبات بالمحتمل وهو غير جائز لأنه كما يحتمل التصريح باعتباره يحتمل التصريح

(العلم) أى معنى لفظ العلم لاستعملا بأصل معناه الآتى بيانه بل مستعملا (بمعنى) أى فى معنى (لفظ الظن) الذى هو التصديق الراجح كاسيأتى فالإضافة حقيقية أو فى معنى هو الظن فالإضافة بيانية لأن العلم كثيرا مايستعمله الفقهاء ونحوهم فى معنى الظن ولا اشكال فى استعمالها فى التعريف بهذا المعنى اما لأنها حقيقة عرفية لمن ذكر و إما لأنها مجاز مشهور لهم أو عليه قرينة واضحة وهى التقييد بحصولها عن الاجتهاد لأن الحاصل عن الاجتهاد من حيث حصوله عنه لا يكون إلا ظنا وإنما قيد بهنا لأن الظن ليس معناها الأصلى الغالب فى الاستعمال إذ قد ذكروا أنها ترادف العلم وإنما قال فالمعرفة العلم بمعنى الظن ولم يقل فالمعرفة بمعنى الظن مع أنه أخصر لأنه لم يشتهر اطلاقها بمعنى الظن بخلاف العلم فقرب اطلاقها بمعنى الظن بأنها ترادف العلم الذى اشتهر فى كلام الفقهاء ونحوهم اطلاقه بمعنى الظن فناسب إطلاقها بمعنى الظن (والأحكام المرادة) للمصنف (فيما ذكر) من هذا التعريف وقضية ذلك أن المقام للاضمار فلعل العدول الى الاظهار لأنه أوضح للمبتدىء المقصود بالذات بالكتاب ولأنه لم يذكر

بمنعه وأيضا لايصح الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال المجرد عن الرجحان وأيضا هذه اللغة العربية قد تقدم الخلاف هل هى توقيفية أو اصطلاحية وعلى القولين فلا طريق إليها الا النقل فقط وعلى القول بالتفصيل كذلك لأنه راجع الى القولين . واذا عرفت هذا علمت أن الحق منع اثبات اللغة بالقياس .

الفصل الرابع

فى تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب

اعلم أن اللفظ ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو مركب و إلا فهو مفرد ، والمفرد إما واحد أو متعدد وكذلك معناه فهذه أربعة أقسام . الأول الواحد للواحد إن لم يشترك فى مفهومه كثيرون لا محققا ولا مقدرا فمعرفة لتعينه إما مطلقا أى وضعا واستعمالا فعلم شخصى وجزئى شخصى وجزئى حقيقى ان كان فردا أو مضافا بوضعه الأصلى سواء كان العهد أى اعتبار الحضور لنفس الحقيقة أو لحصة منها معينة مذكورة أو فى حكمها أو مبهمة من حيث الوجود معينة من حيث التخصيص أو لكل من الحصص و إما بالاشارة الحسية فاسمها وأما بالعقلية فلا بد من دليلها سابقا كضمير الغائب أو معا كضميرى المخاطب والمتكلم أو لاحقا كالموصولات وان اشترك فى مفهومه كثيرون تحقيقا أو تقديرا فكلى فان تناول الكثير على أنه واحد فجنس و إلا فاسم الجنس وأيا ما كان فتناوله لجزئياته ان كان على وجه التفاوت بأولية أو أولوية أو أشدية فهو المشكك وإن كان تناوله لها على السوية فهو المتواطئ وكل واحد من هذه الأقسام إن لم يتناول وضعا إلا فردا معينا فخاص خصوص البعض و إن تناول الأفراد واستغرقها فعام سواء استغرقها مجتمعة أو على سبيل البدل والأول يقال له العموم الشمولى والثانى البدلى و إن لم يستغرقها فان تناول مجموعا غير محصور فيسمى عاما عند من لم يشترط الاستغراق كالجمع المنكر وعند من اشترط واسطة والراجح أنه خاص لأن دلالته على أقل الجمع قطعية كدلالة المفرد على الواحد و إن لم يتناول مجموعا بل واحدا أو اثنين أو يتناول محصورا فخاص خصوص الجنس أو النوع . الثانى اللفظ المتعدد للمعنى المتعدد ويسمى المتباين سواء تفاصلت أفراده كالانسان والفرس أو تواصلت كالسيف والصارم . الثالث اللفظ الواحد للمعنى المتعدد فان وضع لكل فمشترك و إلا فان اشتهر فى الثانى فمنقول ينسب الى ناقله و إلا فحقيقة ومجاز . الرابع اللفظ المتعدد للمعنى الواحد ويسمى المترادف وكل من الأربعة ينقسم الى مشتق وغير مشتق والى صفة وغير صفة ثم دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج التزام وجميع ما ذكرنا هنا قد بين فى علوم معروفة فلا نطيل البحث فيه ولكنا نذكر ههنا خمس مسائل تتعلق بهذا العلم تعلقا تاما

المسألة الأولى : فى الاشتقاق . الاشتقاق أن تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى والتركيب فترد أحدهما الى الآخر وأركانه أربعة أحدها اسم موضوع لمعنى وثانيها شىء آخر له نسبة الى ذلك المعنى وثالثها مشاركة بين هذين الاسمين فى الحروف الأصلية ورابعها تغيير يلحق ذلك الاسم فى حرف فقط أو حركة فقط أو فيهما معا وكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة إما أن يكون بالزيادة أو النقصان أو بهما معا فهذه تسعة أقسام أحدها زيادة الحركة ثانيها زيادة الحرف ثالثها زيادتهما رابعها نقصان الحركة خامسها نقصان الحرف سادسها نقصانهما سابعها زيادة الحركة مع نقصان الحرف ثامنها زيادة الحرف مع نقصان الحركة تاسعها أن يزاد فيه حركة وحرف وينقص عنه حركة وحرف ، وقيل تنتهى أقسامه الى خمسة عشر وذلك لأنه يكون إما بحركة أو حرف بزيادة أو نقصان أو بهما والتركيب

بحسب الظاهر نفس الأحكام بل متعلقاتها كما سيتبين فالاظهار أنسب بمغايرة هذا فى الظاهر لما سبق ولا يخفى اشكال الاقتصار على قوله (سبعة) مع تناول الفقه معرفة جميع الأحكام الوضعية أيضا كمعرفة أن هذا سبب فى كذا أو شرط له أو مانع منه ولذا مثل فيما سبق بقوله وأن القتل بمثقل يوجب القصاص فان ذلك حكم وضعى والتكليفى وجوب تسليم القاتل نفسه وعليه فلا يصح الاقتصار على هذه السبعة اللهم الا أن يؤول كلامه بأن المراد أن هذه السبعة من جملة الأحكام المرادة ثم رأيت عبارة البرهان ظاهرة فى منافاة هذا التأويل حيث قال فان قيل لما الفقه قلنا هو فى اصطلاح علماء الشريعة العلم بأحكام التكاليف وقد يؤول على أن المراد أحكام التكاليف وما يتبعها أى من أحكام الوضع وقد يكون اصطلاح المصنف تخصيص الفقه أحكام التكاليف فلا اشكال وظاهر تفسير السبعة بقوله (الواجب والمندوب والمباح والمحظور والمكروه والصحيح والفاسد) أن هذه هى نفس الأحكام وعلى هذا (فالفقه العلم بالواجب والمندوب وهكذا) أى ومثل هذا القول وعلى قياسه يقال قولا منتهيا (الى آخر السبعة) المذكورة

مثنى وثلاث ورباع . و ينقسم الى الصغير والكبير والأكبر لأن المناسبة أعم من الموافقة فمع الموافقة فى الحروف والترتيب صغير و بدون الترتيب كبير كجذب وجبذ وكنى وناك و بدون الموافقة أكبر لمناسبة ما كالمخرج فى ثلم وثلب أو الصفة كالشدة فى الرجم والرقم فالمعتبر فى الأولين الموافقة وفى الأخير المناسبة والاشتقاق الكبير والأكبر ليس من غرض الأصولى لأن المبحوث عنه فى الأصول انما هو المشتق بالاشتقاق الصغير . واللفظ ينقسم الى قسمين صفة وهى مادل على ذات مبهمة غير معينة بتعين شخصى ولا جنسى متصفة بمعين كضارب ، فان معناه ذات لها الضرب وغير صفة وهو مالا يدل على ذات مبهمة متصفة بمعين . ثم اختلفوا هل بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق فيكون للمباشر حقيقة اتفاقا وفى الاستقبال مجازا اتفاقا وفى الماضى الذى قد انقطع خلاف مشهور بين الحنفية والشافعية فقالت الحنفية مجاز وقالت الشافعية حقيقة واليه ذهب ابن سينا من الفلاسفة وأبو هاشم من المعتزلة . احتج القائلون بالاشتراط بأن الضارب بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب و إذا صدق عليه ذلك وجب أن لا يصدق عليه أنه ضارب لأن قولنا ضارب يناقضه فى العرف قولنا ليس بضارب . وأجيب بمنع أن نفيه فى الحال يستلزم نفيه مطلقا فان الثبوت فى الحال أخص من الثبوت مطلقا ونفى الأخص لا يستلزم نفى الأعم الا أن يراد النفى المقيد بالحال لا نفى المقيد بالحال . وأجيب أيضا بأن اللازم النفى فى الجملة ولا ينافى الثبوت فى الجملة الا أن يقال ان الاعتبار بالمنافاة فى اللغة لا فى العقل واحتجوا ثانيا بأنه لو صح اطلاق المشتق اطلاقا حقيقيا باعتبار ماقبله لصح باعتبار مابعده ولا يصح اتفاقا . وأجيب بمنع الملازمة فانه قد يشترط المشترك بين الماضى والحال وهو كونه ثبت له الضرب . واحتج النافون باجماع أهل اللغة على صحة ضارب أمس والأصل فى الاطلاق الحقيقة . وأجيب بأنه مجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غدا وهو مجاز اتفاقا ، ويجاب عنه بان مجاريته لعدم تلبسه بالفعل لا فى الحال ولا فى الماضى فلا يستلزم مجازية ضارب أمس . والحق أن اطلاق المشتق على الماضى الذى قد انقطع حقيقة لاتصافه بذلك فى الجملة وقد ذهب قوم إلى التفصيل فقالوا ان كان معناه ممكن البقاء اشترط بقاؤه فاذا مضى وانقطع فمجاز وان كان غير ممكن البقاء لم يشترط بقاؤه فيكون اطلاقه عليه حقيقة وذهب آخرون إلى الوقف ولا وجه له فان أدلة صحة الاطلاق الحقيقى على مامضى وانقطع ظاهرة قوية .

المسئلة الثانية : فى الترادف . هو توالى الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار معنى واحد فيخرج عن هذا دلالة اللفظين على مسمى واحد لا باعتبار واحد بل باعتبار صفتين كالصارم والمهند أو باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق . والفرق بين الأسماء المترادفة والأسماء المؤكدة أن المترادفة تفيد فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا ، وأما المؤكدة فان الاسم الذى وقع به التأكيد يفيد تقوية المؤكد أو رفع توهم التجوز أو السهو أو عدم الشمول وقد ذهب الجمهور الى إثبات الترادف فى اللغة العربية وهو الحق وسببه إما تعدد الوضع أو توسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله وهو المسمى عند أهل هذا الشأن بالافتنان أو تسهيل مجال النظم والنثر وأنواع البديع فانه قد يحصل أحد اللفظين المترادفين للقافية أو الوزن أو السجعة دون الآخر وقد يحصل التجنيس والتقابل والمطابقة ونحو ذلك هذا دون هذا و بهذا يندفع ماقاله المانعون لوقوع الترادف فى اللغة من أنه لو وقع لعرى عن الفائدة لكفاية أحدهما فيكون الثانى من باب العبث و يندفع أيضا ماقالوه من أنه يكون من تحصيل الحاصل ولم يأتوا بحجة مقبولة فى مقابلة ماهو معلوم بالضرورة من وقوع الترادف فى لغة العرب مثل الأسد والليث والحنطة والقمح والجلوس والقعود وهذا كثير جدا

بأن يقال والمباح أى العلم بالمباح الى آخره ويحتمل أنها ليست حرف تنبيه بل اسم بمعنى خذ فيتعلق به كذا أى وخذ الباقى وعده كذا أى كالمذكورات وانته فى الأخذ والعد الى آخر السبعة بأن تقول والمباح إلى آخره إلا أن هذا الظاهر غير مراد إذ هذه المذكورات أفعال المكلفين بالمعنى الشامل لأقوالهم وغيرها وهى متعلق الأحكام لا نفسها فانها أحد طرفى النسب التامة التى هى المراد بالأحكام هنا كما أشار اليه بقوله (أى) الفقه العلم (بأن هذا الشىء) كالنية فى الوضوء وهذه النية فى هذا الوضوء (واجب وأن هذا) الشىء كالوتر وهذا الوتر (مندوب) لا واجب (وهكذا) أى ومثل هذا القول وعلى قياسه يقال قولا منتهيا أو وخذ الباقى وعده كالمذكورات وانته فى الأخذ والعد (إلى آخر جزئيات) كل واحد من (السبعة) المذكورات كأن يقال وأن هذا الشىء كأكل لحم متروك التسمية ولحم هذا المتروك التسمية مباح وانما عطف بالواو تنبيها على أن الفقه هو العلم بجميع المذكورات كما تقدم من غير اعتبار ترتيب ذهنى أو خارجى فى العلم فظهر أن فى عبارته تجوزا ما باطلاق اسم المتعلق بالفتح كالنية على المتعلق بالكسر وهو

وإنكاره

وانكاره مباهتة وقولهم ان مايظن أنه من الترادف هو من اختلاف الذات والصفة كالانسان والبشر أوالصفات كالخمر لتغطية العقل والعقار لعقره أو لمعاقرته أو اختلاف الحالة السابقة كالقعود من القيام والجلوس من الاضطجاع تكلف ظاهر وتعسف بحت ، وهو وان أمكن تكلف مثله في بعض المواد المترادفة فانه لا يمكن في أكثرها يعلم هــذا كل عالم بلغة العرب فالعجب من نسبة المنع من الوقوع الى مثل ثعلب وابن فارس مع توسعهما في هذا العلم .

المسألة الثالثة : في المشترك . وهو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعا أولا من حيث هما كذلك فخرج بالوضع مايدل على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز وخرج بقيد الحيثية المتواطىء فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لامن حيث هي كذلك بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد وقد اختلف أهل العلم في المشترك فقال قوم انه واجب الوقوع في لغة العرب وقال آخرون انه ممتنع الوقوع وقالت طائفة انه جائز الوقوع . احتج القائلون بالوجوب بأن الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية والمتناهي اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك ولا ريب في عدم تناهي المعاني لأن الأعداد منها وهي غير متناهية بلا خلاف . واحتجوا ثانيا بأن الألفاظ العامة كالموجود والشيء ثابتة في لغة العرب ، وقد ثبت أن وجود كل شيء نفس ماهيته فيكون وجود الشيء مخالفا لوجود الآخر مع أن كل واحد منهما يطلق عليه لفظ الوجود بالاشتراك . وأجيب عن الدليل الأول بمنع عدم تناهي المعاني إن أريد بها المختلفة أو المتضادة وتسليمه مع منع عدم وفاء الألفاظ بها إن أريد المتماثلة المتحدة في الحقيقة أو المطلقة فان الوضع للحقيقة المشتركة كاف في التفهيم وأيضا لو سلم عدم تناهي كل منهما لكان عدم تناهي مايحتاج الى التعبير والتفهيم ممنوعا وأيضا لانسلم تناهي الألفاظ لكونها متركبة من المتناهي فان أسماء العدد غير متناهية مع تركبها من الألفاظ المتناهية . وأجيب عن الدليل الثاني بأنا لانسلم أن الألفاظ العامة ضرورية في اللغة وان سلمنا ذلك لانسلم أن الموجود مشترك لفظي لم لا يجوز أن يكون مشتركا معنويا وان سلمنا ذلك لم لا يجوز اشتراك الموجودات كلها في حكم واحد سوى الوجود وهو المسمى بتلك اللفظة العامة واحتج القائلون بالامتناع بأن المخاطبة باللفظ المشترك لايفيد فهم المقصود على التمام وما كان كذلك يكون منشأ المفاسد . وأجيب بأنه لانزاع في أنه لايحصل الفهم التام بسماع اللفظ المشترك لكن هذا القدر لايوجب نفيه لأن أسماء الأجناس غير دالة على أحوال تلك المسميات لانفيا ولا اثباتا والأسماء المشتقة لاتدل على تعيين الموصوفات ألبتة ولم يستلزم ذلك نفيها وكونها غير ثابتة في اللغة .

واحتج من قال بجواز الوقوع وامكانه بأن المواضعة تابعة لأغراض المتكلم وقد يكون الانسان غرض في تعريف غيره شيئا على التفصيل وقد يكون غرضه تعريف ذلك الشيء على الاجمال بحيث يكون ذكر التفصيل سببا للمفسدة كما روى عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال لمن سأله عند الهجرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من هو فقال هو رجل يهديني السبيل ولأنه ربما لا يكون المتكلم واثقا بصحة الشيء على التعيين إلا أنه يكون واثقا بصحة وجود أحدهما لامحالة فحينئذ يطلق اللفظ المشترك لئلا يكذب ولا يكذب ولا يظهر جهله بذلك فان أي معنى لايصح فله أن يقول انه كان مرادي الثاني / و بعد هذا كله فلا يخفاك أن المشترك موجود في هذه اللغة العربية لاينكر ذلك إلا مكابر كالقرء فانه مشترك بين الطهر والحيض مستعمل فيهما من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك ، وهذا لاخلاف فيه بين أهل اللغة وقد أجيب عن هذا بمنع

الحكم كثبوت الوجوب للنية لكن هذا لايناسب قوله الآتي فالواجب إلى آخره لتعين حمله على ظاهره كما لايخفى أو بحذف المضاف أي حكم الواجب أي الحكم المتعلق بالشيء المطلوب طلبا جازما وهو ثبوت الطلب الجازم له أو بحذف الحيثية أي الواجب من حيث إنه واجب أي من حيث ثبوت الواجب له وهكذا ولعلها كتفي في القرينة بوضوح المراد ونبه بتعبيره بهذا الشيء وزيادة لفظ الجزئيات على أن متعلقات الأحكام هي جزئيات السبعة المذكورة لكن ينبغي أن يراد بالجزئيات الأعم من الحقيقية والإضافية كما أشرنا اليه ولم ينبه على ذلك فيما سبق جريا على ظاهر المتن أولا حذرا من المبادرة إلى المخالفة وشملت عبارة المصنف الرخصة والعزيمة لعدم خروجهما عن الأحكام المذكورة والعزيمة لاتنحصر في الواجب كما هو مبين في المطولات كما وقع للتاج الفزاري في شرحه . واعلم أن الحيثية في قوله (فالواجب) أي الشيء الواجب (من حيث وصفه بالوجوب) ليست لبيان الاطلاق كما في قولك الانسان من حيث هو انسان جسم ولا للتعليل كما في قولك النار من حيث إنها حارة تسخن بل للتقييد كما في قولك الانسان من حيث أنه يصح و يزول عن الصحة موضوع الطب أي الشيء الواجب باعتبار وصفه بصفة الوجوب لامع قطع النظر عن وصفه بصفة مطلقا ولا باعتبار

كون القرء حقيقة فيهما لجواز مجازية أحدهما وخفاء موضع الحقيقة ورد بأن المجاز ان استغنى عن القرينة التحق بالحقيقة وحصل الاشتراك وهو المطلوب و إلا فلا تساوى ، ومثل القرء العين فانها مشتركة بين معانيها المعروفة وكذا الجون مشترك بين الأبيض والأسود وكذا عسعس مشترك بين أقبل وأدبر وكما هو واقع فى لغة العرب بالاستقراء فهو أيضا واقع فى الكتاب والسنة فلا اعتبار بقول من قال انه غير واقع فى الكتاب فقط أو غير واقع فيهما لافى اللغة .

المسألة الرابعة : اختلف فى جواز استعمال اللفظ المشترك فى معنييه أو معانيه فذهب الشافعى والقاضى أبو بكر وأبو على الجبائى والقاضى عبد الجبار بن أحمد والقاضى جعفر والشيخ حسن و به قال الجمهور وكثير من أئمة أهل البيت الى جوازه وذهب أبو هاشم وأبو الحسن البصرى والكرخى الى امتناعه . ثم اختلفوا فمنهم من منع منه لأمر يرجع الى القصد ومنهم من منع منه لأمر يرجع إلى الوضع والكلام يبتنى على بحث هو هل يلزم من كون اللفظ لمعنيين أومعانى على البدل أن يكون موضوعا لهما أولها على الجمع أملا ؟ فقال المانعون ان المعلوم بالضرورة المغايرة بين المجموع و بين كل واحد من الأفراد لأن الوضع تخصيص لفظ بمعنى فكل وضع يوجب أن لايراد باللفظ إلا هذا الموضع له و يوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر فاستعماله للمجموع استعمال له فى غير ماوضع له وأنه غير جائز وان قلنا ان ذلك اللفظ وضع للمجموع فلا يخلو اما أن يستعمل لافادة المجموع وحده أولافادته مع افادة أفراده فان كان الأول لم يكن اللفظ مفيدا إلا لأحد مفهوماته لأن الواضع وضعه بازاء أمور ثلاثة على البدل وأحدها ذلك المجموع فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالا له فى كل مفهوماته وان قلنا انه مستعمل فى إفادة المجموع والافراد على البدل فهو محال كما قدمنا . واحتج المجوزون بأمور أحدها أن الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ثم ان الله سبحانه أراد بقوله ـ ان الله وملائكته يصلون على النبى ـ كلا المعنيين ، وهذا هو الجمع بين معنى المشترك . وأجيب بأن هذه الآية ليس فيها استعمال الاسم المشترك فى أكثر من معنى واحد لأن سياق الآية لإيجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته فى الصلاة على النبى صلى الله عليه وآله وسلم فلا بد من اتحاد معنى الصلاة فى الجميع لأنه لوقيل ان الله يرحم النبى والملائكة يستغفرون له ياأيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام فى غاية الركاكة فعلم أنه لابد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أومعنى مجازيا أما الحقيقى فهو الدعاء فالمراد أنه سبحانه يدعو ذاته بايصال الخير الى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذى قال ان الصلاة من الله الرحمة قد أراد هذا المعنى لاأن الصلاة وضعت للرحمة . وأما المجازى فكارادة الخير ونحو ذلك مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك لأجل اختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع واحتجوا أيضا بقوله سبحانه ـ ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض ـ الآية فانه نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لاوضع الجبهة على الأرض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الأرض اذلوكان المراد الانقياد لما قال ـ وكثير من الناس ـ لأن الانقياد شامل لجميع الناس وأجيب بأنه يمكن أن يراد بالسجود الانقياد فى الجميع وماذكروا من أن الانقياد شامل لجميع الناس باطل لأن الكفار لم ينقادوا و يمكن أن يراد بالسجود وضع الرأس على الأرض فى الجميع فلا يحكم باستحالته من الجمادات الامن يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات و باستحالة الشهادة من الجوارح والأعضاء يوم القيامة . اذا عرفت هذا لاح لك عدم جواز الجمع بين معنى المشترك أومعانيه ولم يأت من

وصفه بصفة أخرى من صفاته كالصحة والبطلان فى هذا التقييد إشارة إلى أن هذه الأمور السبعة متداخلة لامتباينة فمثلا الواجب والصحيح والحرام متصادقة على صلاة الظهر فى المكان المغصوب مع استجماع شرائطها والمندوب والصحيح والحرام متصادقة فى ركعتى الضحى فى المكان المغصوب أو الحمام مع استجماع شرائطها ولا منافاة بين الاثابة على الفعل والمعاقبة عليه لأنهما باعتبارى تأدى الواجب وشغل حق الغير بغير إذنه ولا بين الإثابة على الترك والمعاقبة عليه لأنهما باعتبارى ترك شغل حق الغير بغير إذنه وترك أداء الواجب أى فى الجملة أى فى ضمن الترك المطلق و إلى أن تداخلها لايقدح فى صحة تقسيمها لكفاية تباينها بالاعتبار فى صحته و إلى أن عدم تباينها بحسب الذات لتصادقها لايقدح فى صحة رسومها المذكورة لكفاية التمايز بالاعتبار إذ الفرد المشترك يدخل فى أحد الرسمين أوالرسوم بالاعتبار الذى صار به من أفراد ذلك المرسوم ويخرج عنه بالاعتبار الذى صار به من أفراد المرسوم الآخر فان قلت هل يصح أن يكون قوله من حيث وصفه بالوجوب للاحتراز عنه من حيث حقيقته أوذاته إذا لم يعرفه

جوزه بحجة مقبولة وقد قيل انه يجوز الجمع مجازا لا حقيقة ، وبه قال جماعة من المتأخرين ، وقيل يجوز إرادة الجمع لكن بمجرّد القصد لا من حيث اللغة وقد نسب هذا إلى الغزالى والرازى ، وقيل يجوز الجمع فى النفى لا فى الإثبات فيقال مثلا مارأيت عينا ومراده العين الجارحة وعين الذهب وعين الشمس وعين الماء ولا يصح أن يقال عندى عين وتراد هذه المعانى بهذا اللفظ ، وقيل بارادة الجميع فى الجمع فيقال مثلا عندى عيون ويراد تلك المعانى ، وكذا المثنى فحكمه حكم الجمع فيقال مثلا عندى جونان ويراد أبيض وأسود ولا يصح إرادة المعنيين أو المعانى بلفظ المفرد وهذا الخلاف انما هو فى المعانى التى يصح الجمع بينها وفى المعنيين اللذين يصح الجمع بينهما لا فى المعانى المتناقضة .

المسألة الخامسة : فى الحقيقة والمجاز ، وفى هذه المسألة عشرة أبحاث

البحث الأول : فى تفسير لفظى الحقيقة والمجاز . أما الحقيقة فهى فعيلة من حق الشىء بمعنى ثبت والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية الصرفة وفعيل فى الأصل قد يكون بمعنى الفاعل وقد يكون بمعنى المفعول ، فعلى التقدير الأوّل يكون معنى الحقيقة الثابتة ، وعلى الثانى يكون معناها المثبتة . وأما المجاز فهو مفعل من الجواز الذى هو التعدى كما يقال جزت هذا الموضع : أى جاوزته وتعديته أو من الجواز الذى هو قسيم الوجوب والامتناع وهو راجع الى الأوّل لأن الذى لا يكون واجبا ولا ممتنعا يكون مترددا بين الوجود والعدم فكأنه ينتقل من هذا الى هذا .

البحث الثانى : فى حدهما . فقيل فى حد الحقيقة إنها اللفظ المستعمل فيما وضع له فيشمل هذا الوضع اللغوى والشرعى والعرفى والاصطلاحى وزاد جماعة فى هذا الحد قيدا وهو قولهم فى اصطلاح التخاطب لأنه اذا كان التخاطب باصطلاح واستعمل فيه ماوضع له فى اصطلاح آخر لمناسبة بينه و بين ماوضع له فى اصطلاح التخاطب كان مجازا مع أنه لفظ مستعمل فيما وضع له وزاد آخرون فى هذا الحد قيدا ، فقالوا هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أوّلا لاخراج مثل ماذكر ، وقيل فى حد الحقيقة إنها ماأفيد بها ماوضعت له فى أصل الاصطلاح الذى وقع التخاطب به ، وقيل فى حدها إنها كل كلمة أريد بها عين ماوضعت له فى وضع واضع وضعا لا يستند فيه إلى غيره . وأما المجاز فهو اللفظ المستعمل فى غير ماوضع له لعلاقة مع قرينة ، وقيل هو اللفظ المستعمل فى غير ماوضع له أولا على وجه يصح وزيادة قيد على وجه يصح لاخراج مثل استعمال لفظ الأرض فى السماء ، وقيل فى حده أيضا أنه ما كان بضد معنى الحقيقة .

البحث الثالث . قد اتفق أهل العلم على ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية ، واختلفوا فى ثبوت الحقيقة الشرعية وهى اللفظ الذى استفيد من الشارع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة أو كانا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوما ، وينبغى أن يعلم قبل ذلك الخلاف والأدلة من الجانبين أن الشرعية هى اللفظ المستعمل فيما وضع له بوضع الشارع لا بوضع أهل الشرع كما ظن فذهب الجمهور إلى إثباتها وذلك كالصلاة والزكاة والصوم والمصلى والمزكى والصائم وغير ذلك فمحل النزاع الألفاظ المتداولة شرعا المستعملة فى غير ماوضع له فى اللغة فالجمهور جعلوها حقائق شرعية بوضع الشارع لها وأثبت المعتزلة أيضا مع الشرعية حقائق دينية ، فقالوا ان ما استعمله الشارع فى معان غير لغوية ينقسم إلى قسمين : الأوّل الأسماء التى أجريت على الأفعال وهى الصلاة والصوم والزكاة ونحو ذلك . والقسم الثانى الأسماء التى أجريت على الفاعلين كالمؤمن والكافر والفاسق ونحو ذلك فجعلوا القسم الأوّل حقيقة شرعية . والقسم الثانى حقيقة دينية وان كان الكل على السواء فى أنه عرف شرعى ، وقال

بذاتياته بل بعوارضه قلت أما الأوّل فيمنع منه ماهو ظاهر أن الواجب من حيث وصفه بالوجوب وبذلك الاعتبار له حقيقة ذاتية وحقيقة عرضية فهو بقيد الحيثية المذكورة صالح لكل منهما فانه موضوع اصطلاحى ولا توقف لعارف فى أن واضعه إنما وضعه لحقيقة معناه باعتبار وصف الوجوب لا مع قطع النظر عنه إذ هو مع قطع النظر عن وصف الوجوب غير موضوع لتلك الحقيقة قطعا فالتقييد بهذه الحيثية لا ينافى التعريف بالذاتيات حتى يكون احترازا عنه كما يتوهم ذلك من لامعرفة له بأمثال هذه المباحث أولم يصدق تأمله بل يناسبه ويصلح له ضرورة أن حقيقة الواجب الذاتية اصطلاحا ليست إلا للواجب باعتبار قيد الوجوب لا باعتبار غير هذا القيد ولا مع قطع النظر عن التقييد مطلقا . وأما الثانى فان أريد بالذات الحقيقة منع منه ماتقرر أو الفرد فالتعريف لا يكون للأفراد حتى يحترز عنها نعم ان أريد بالحقيقة والذات هنا معروض الوجوب بدون عارضه استقام الاحتراز . ومعلوم أنه لا يمكن حمل التوهم المذكور على ذلك مع ماذكر له من التوجيه وبالجملة فالواجب باعتبار وصف الوجوب لغة الثابت والساقط واصطلاحا

(ما) أى شىء من فعل أوقول أو غيرهما (يثاب) أى يقع الثواب الذى هو مقدار مخصوص من الجزاء يعلمه الله تعالى و يختلف بحسب صفات الفعل والفاعلين كما هو ظاهر (على فعله) تفضلا لا وجوبا كما هو المذهب الحق وان صح وصفه بالوجوب باعتبار الوعد وكذا فى جميع ما يأتى فلا منافاة بين نصوص أن دخول الجنة بالأعمال ونصوص أنها ليست بها فالمراد من الأولى أنه بها تفضلا ومن الثانية أنه ليس بها لذاتها وما اقتضاه اضافة الفعل هنا وفيما يأتى من تغاير الشىء وفعله صحيح بحسب الذهن إذ بينهما فيه تغاير التأثير والأثر دون الخارج إذ ليس فيه إلا مؤثر أى موجد وأثره ولا وجود للتأثير فى الخارج أصلا ومن ثم كان متعلق التكليف الأثر لوجوده خارجا دون التأثير لعدمه كذلك كما يستفاد ذلك من عبارة المصنف حيث جعل موصوف الوجوب الشىء المضاف اليه الفعل فانه عبارة عن الأثر والفعل المضاف اليه هو التأثير نعم قد يستبعد تعليق الثواب بالفعل مع أن المكلف به أثره اللهم إلا أن يمنع الاستبعاد أو يلاحظ أنهما واحد فى الخارج أو تجعل الاضافة بيانية (ويعاقب) أى يقع العقاب فى الآخرة عدلا فليس المراد مجرد امكان الاثابة والمعاقبة و إلا فغير

القاضى أبو بكر الباقلانى و بعض المتأخرين ورجحه الرازى أنها مجازات لغوية غلبت فى المعانى الشرعية لكثرة دورانها على ألسنة أهل الشرع . وثمرة الخلاف أنها إذا وردت فى كلام الشارع مجردة عن القرينة هل تحمل على المعانى الشرعية أو على اللغوية فالجمهور قالوا بالأول والباقلانى ومن معه قالوا بالثانى قالوا أما فى كلام المتشرعة فيحمل على الشرعى اتفاقا لأنها قد صارت حقائق عرفية بينهم وانما النزاع فى كون ذلك بوضع الشارع وتعيينه إياها بحيث تدل على تلك المعانى بلا قرينة فتكون حقائق شرعية أو بغلبتها فى لسان أهل الشرع فقط ولم يضعها الشارع بل استعملها مجازات لغوية لقرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية . احتج الجمهور بما هو معلوم شرعا أن الصلاة فى لسان الشارع وأهل الشرع لذات الأذكار والأركان والزكاة لأداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص وأن هذه المدلولات هى المتبادرة عند الاطلاق وذلك علامة الحقيقة بعد أن كانت الصلاة فى اللغة للدعاء والزكاة للنماء والصيام للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا . وأجيب عن هذا بانها باقية فى معانيها اللغوية والزيادات شروط والشرط خارج عن المشروط ورد بأنه يستلزم أن لا يكون مصليا من لم يكن داعيا كالأخرس . وأجيب أيضا بأنه لا يلزم من سبق المعانى الشرعية عند الاطلاق ثبوت الحقائق الشرعية لجواز صيرورتها بالغلبة حقائق عرفية خاصة لأهل الشرع وان لم تكن حقائق شرعية بوضع الشارع ورد بأنه إن أريد بكون اللفظ مجازا أن الشارع استعمله فى معناه لمناسبة للمعنى اللغوى ثم اشتهر فأفاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية فثبت المدعى و إن أريد أن أهل اللغة استعملوه فى هذه المعانى وتبعهم الشارع فى ذلك خلاف الظاهر للقطع بأنها معان حادثة ما كان أهل اللغة يعرفونها . واحتج القاضى ومن معه بأن إفادة هذه الألفاظ لهذه المعانى لو لم تكن لغوية لما كان القرآن كله عربيا وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم . أما الملازمة فلأن هذه الألفاظ مذكورة فى القرآن فلو لم تكن إفادتها لهذه المعانى عربية لزم أن لا يكون القرآن عربيا ، وأما فساد اللازم فلقوله سبحانه ـ قرآنا عربيا ـ وقوله ـ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ـ وأجيب بأن إفادة هذه الألفاظ لهذه المعانى وان لم تكن عربية لكنها فى الجملة ألفاظ عربية فانهم كانوا يتكلمون بها فى الجملة وان كانوا يعنون بها غير هذه المعانى واذا كان كذلك كانت هذه الألفاظ عربية فالملازمة ممنوعة . وأجيب أيضا بأنا لا نسلم أنها ليست بعربية على تسليم أنها مجازات لغوية جعلها الشارع حقائق شرعية لأن المجازات عربية و إن لم تصرح العرب بآحادها فقد جوّزوا نوعها وذلك يكفى فى نسبة المجازات بأسرها إلى لغة العرب و إلا لزم كونها كلها ليست بعربية واللازم باطل فالملزوم مثله ولو سلمنا أن المجازات العربية التى صارت حقائق بوضع الشارع ليست بعربية لم يلزم أن يكون القرآن غير عربى بدخولها فيه لأنها قليلة جدا والاعتبار بالأغلب فان الثور الأسود لا يمتنع اطلاق اسم الأسود عليه بوجود شعرات بيض فى جلده على أن القرآن يقال بالاشتراك على مجموعه وعلى كل بعض منه فلا تدل الآية على أنه كله عربى كما يفيده قوله فى سورة يوسف ـ إنا أنزلناه قرآنا عربيا ـ والمراد منه تلك السورة وأيضا الحروف المذكورة فى أوائل السور ليست بعربية والمشكاة لغة حبشية والإستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس من لغة الروم وإذا عرفت هذا تقرر لك ثبوت الحقائق الشرعية وعلمت أن نافيها لم يأت بشىء يصلح للاستدلال كما أوضحناه وهكذا الكلام فيما سمته المعتزلة حقيقة دينية فانه من جملة الحقائق الشرعية كما قدمنا فلا حاجة الى تطويل البحث فيه .

البحث الرابع : المجاز واقع فى لغة العرب عند جمهور أهل العلم وخالف فى ذلك أبو اسحق

الاسفرائينى

الاسفرائيني وخلافه هذا يدل أبلغ دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب و ينادي بأعلى صوت بأن سبب هذا الخلاف تفريطه في الاطلاع على ماينبغي الاطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة وما اشتملت عليه من الحقائق والمجازات التي لاتخفى على من له أدنى معرفة بها وقد استدل بما هو أوهن من بيت العنكبوت فقال لوكان المجاز واقعا في لغة العرب لزم الاخلال بالتفاهم إذ قد تخفى القرينة وهذا التعليل عليل فان تجويز خفاء القرينة أخفى من السها واستدل صاحب المحصول لهذا القائل بأن اللفظ لوأفاد المعنى على سبيل المجاز ، فاما أن يفيد مع القرينة أو بدونها والأول باطل لأنه مع القرينة المخصوصة لايحتمل غيرذلك فيكون هو مع تلك القرينة حقيقة لامجازا والثاني باطل لأن اللفظ لوأفاد معناه المجازي بدون قرينة لكان حقيقة فيه إذ لامعنى للحقيقة إلا كونها مستقلة بالافادة بدون قرينة . وأجاب عنه بأن هذا نزاع في العبارة . ولنا أن نقول اللفظ الذي لايفيد إلامع القرينة هو المجاز ، ولايقال للفظة مع القرينة حقيقة فيه لأن دلالة القرينة ليست دلالة وضعية حتى يجعل المجموع لفظا واحدا دالا على المسمى ، وعلى كل حال فهذا لاينبغي الاشتغال بدفعه ولا التطويل في رده فان وقوع المجاز وكثرته في اللغة العربية أشهر من نار على علم وأوضح من شمس النهار . قال ابن جني : أكثر اللغة مجاز ، وقد قيل إن أبا على الفارسي قائل بمثل هذه المقالة التي قالها الاسفرائيني وما أظن مثل أبي على يقول ذلك فانه إمام اللغة العربية الذي لايخفى على مثله مثل هذا الواضح البين الظاهر الجلي وكما أن المجاز واقع في لغة العرب فهو أيضا واقع في الكتاب العزيز عند الجماهير وقوعا كثيرا بحيث لايخفى إلا على من لايفرق بين الحقيقة والمجاز ، وقد روى عن الظاهرية نفيه في الكتاب العزيز وماهذا بأول مسائلهم التي جدوا فيها جمودا يأباه الانصاف و ينكره الفهم و يجحده العقل ، وأما ما استدل به لهم من أن المجاز كذب لأنه ينفى فيصدق نفيه وهو باطل لأن الصادق إنما هو نفي الحقيقة فلا ينافي صدق إثبات المجاز وليس في المقام من الخلاف مايقتضي ذكر بعض المجازات الواقعة في القرآن والأمر أوضح من ذلك ، وكما أن المجاز واقع في الكتاب العزيز وقوعا كثيرا فهو أيضا واقع في السنة وقوعا كثيرا والانكار لهذا الوقوع مباهتة لايستحق المجاوبة .

البحث الخامس : انه لابد من العلاقة في كل مجاز فيما بينه و بين الحقيقة والعلاقة هي اتصال للمعنى المستعمل فيه بالموضوع له وذلك الاتصال إما باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل أو باعتبار المعنى كما في الاستعارة وعلاقتها المشابهة وهي الاشتراك في معنى مطلقا لكن يجب أن تكون ظاهرة الثبوت لمحله والانتفاء عن غيره كالأسد للرجل الشجاع لا الأبخر والمراد الاشتراك في الكيف فيندرج تحت مطلق العلاقة المشاكلة الكلامية كاطلاق الانسان على الصورة المنقوشة و يندرج تحتها أيضا المطابقة والمناسبة والتضاد المنزل منزلة التناسب لهكم نحو ـ فبشرهم بعذاب أليم ـ فهذا الاتصال المعنوي . وأما الاتصال الصوري فهو إما في اللفظ وذلك في المجاز بالزيادة والنقصان وفي المشاكلة البديعية وهي الصحبة الحقيقية أوالتقديرية وقد تكون العلاقة باعتبار ما مضى وهو الكون عليه كاليتيم للبالغ أو باعتبار المستقبل وهو الأول اليه كالخمر للعصير أو باعتبار الكلية والجزئية كالركوع للصلاة واليد فما وراء الرسغ والحالية والمحلية كاليد في القدرة والسببية والمسببية والاطلاق والتقييد واللزوم والمجاورة والظرفية والمظروفية والبدلية والشرطية والمشروطية والضدية . ومن العلاقات اطلاق المصدر على الفاعل أو المفعول كالعلم في العالم أو المعلوم ومنها تسمية إمكان الشيء باسم وجوده كما يقال للخمر التي في الدن إنها مسكرة ومنها اطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه وقد جعل بعضهم في إطلاق اسم السبب على المسبب أربعة أنواع : القابل والصورة والفاعل والغاية :

الواجب كذلك إذ له تعالى اثابة كل عاص ومعاقبة كل طائع (على تركه) أى

كف النفس عنه إذ لا تكليف إلا بفعل وهو في النهي الكف من المنهي شخصا كان كما في الواجب العيني أوجماعة كما في واجب الكفاية مطلقا أوفي الوقت المعين له بل أو في أوله ان لم يعزم فيه على الفعل في الوقت إذ المعتمد في فروعنا أنه يجب بمجرد دخول الوقت إما الفعل أوالعزم عليه فيه ، وخرج بالقيد الأول ماعدا المندوب به وبالثاني المندوب . واعلم أن الذي عليه المتأخرون هو امتناع الخلف في الوعد لأنه فيه نقص وجوازه في الوعيد لأنه فيه كرم فيجوز أن لا يعاقب العاصي واستشكل باستلزامه جواز الكذب وتبديل القول وقد قام القاطع على انتفائهما وقد بينت في الأصل اختلافهم في جواب ذلك وأن الأوجه وفاقا لشيخنا الشريف التزام الامتناع في الوعيد أيضا للالزام المذكور ولا اشكال لأن كلا منهما معلق بالمشيئة وان لم يصرح بها لقيام القاطع على تعلقهما كغيرهما بها لكن الفرق بينهما أنه تعالى لجوده ورحمته لايشاء إلا مقتضى الوعد وقد لايشاء مقتضى الوعيد بل يشاء عدمه و بذلك يظهر جواز الخلف في كل بحسب الظاهر دون الحقيقة إلا أنه لايقع في

جانب الوعد وان لم يلزم من وقوعه فيه محذور إذ غاية الأمر أنه علق الاعطاء على المشيئة ولم يشأ فاحفظ

أي تسمية الشيء باسم قابله نحو سال الوادي وتسمية الشيء باسم صورته كتسمية القدرة باليد وتسمية الشيء باسم فاعله حقيقة أوظنا كتسمية المطر بالسماء والنبات بالغيث وتسمية الشيء باسم غايته كتسمية العنب بالخمر وفي اطلاق اسم المسبب على السبب أربعة أنواع على العكس من هذه المذكورة قبل هذا وعند بعضهم من العلاقات الحلول في محل واحد كالحياة في الايمان والعلم وكالموت في ضدهما والحلول في محلين متقاربين كرضى الله في رضى رسوله والحلول في حيزين متقاربين كالبيت في الحرم كما في قوله ـ فيه مقام ابراهيم ـ وهذه الأنواع راجعة إلى علاقة الحالية والمحلية كما أن الأنواع السابقة مندرجة تحت علاقة السببية والمسببية فما ذكرناه ههنا مجموعه أكثر من ثلاثين علاقة وعد بعضهم من العلاقات مالا تعلق لها بالمقام كحذف المضاف نحو ـ واسأل القرية ـ يعني أهلها وحذف المضاف إليه نحو أنا ابن جلا أي أنا ابن رجل جلا والنكرة في الاثبات إذا جعلت للعموم نحو ـ علمت نفس ما أحضرت ـ أي كل نفس والمعرّف باللام إذا أريد به الواحد المنكر نحو ـ ادخلوا عليهم الباب ـ أي بابا من أبوابها والحذف نحو ـ يبين الله لكم أن تضلوا ـ أي كراهة أن تضلوا والزيادة كقوله تعالى ـ ليس كمثله شيء ـ ولو كانت هذه معتبرة لكانت العلاقات نحو أربعين علاقة لا كما قال بعضهم إنها لاتزيد على إحدى عشرة وقال آخر لا تزيد على عشرين وقال آخر لا تزيد على خمس وعشرين فتدبر . واعلم أنه لايشترط النقل في آحاد المجاز بل العلاقة كافية والمعتبر نوعها ولو كان نقل آحاد المجاز معتبرا لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل ولوقعت منهم التخطئة لمن استعمل غير المسموع من المجازات وليس كذلك بالاستقراء ولذلك لم يدونوا المجازات كالحقائق وأيضا لو كان نقليا لاستغنى عن النظر في العلاقة لكفاية النقل والى عدم اشتراط نقل آحاد المجاز ذهب الجمهور وهو الحق ولم يأت من اشترط ذلك بحجة تصلح لذكرها وتستدعي التعرض لدفعها وكل من له علم وفهم يعلم أن أهل اللغة العربية مازالوا يخترعون المجازات عند وجود العلاقة ومع نصب القرينة وهكذا من جاء بعدهم من أهل البلاغة في فني النظم والنثر ويتمادحون باختراع الشيء الغريب من المجازات عند وجود المصحح للتجوز ولم يسمع عن واحد منهم خلاف هذا .

البحث السادس : في قرائن المجاز . اعلم أن القرينة إما خارجة عن المتكلم والكلام أي لاتكون معنى في المتكلم وصفة له ولاتكون من جنس الكلام أوتكون معنى في المتكلم أوتكون من جنس الكلام وهذه القرينة التي تكون من جنس الكلام إما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بأن يكون في كلام آخر لفظ يدل على عدم إرادة المعنى الحقيقي أوغير خارج عن هذا الكلام بل هو عينه أوشيء منه يكون دالا على عدم إرادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين إما أن يكون بعض الأفراد أولى من بعض في دلالة ذلك اللفظ عليه كما لوقال كل مملوك لي حر فانه لا يقع على المكاتب مع أنه عبد مابقي عليه درهم فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الأفراد . أما القرينة التي تكون لمعنى في المتكلم فكقوله سبحانه ـ واستفزز من استطعت منهم ـ الآية فانه سبحانه لايأمر بالمعصية . وأما القرينة الخارجة عن الكلام فكقوله ـ فمن شاء فليؤمن ـ فان سياق الكلام وهو قوله ـ إنا أعتدنا ـ يخرجه عن أن يكون للتخيير ونحو قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا فان هذا لايكون توكيلا لأن قوله ان كنت رجلا يخرجه عن ذلك فانحصرت القرينة في هذه الأقسام . ثم القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي قد تكون عقلية وقد تكون حسية وقد تكون عادية وقد تكون شرعية فلا تختص قرائن المجاز بنوع من هذه الأنواع دون نوع .

ذلك فانه من النفائس فعلم أنه قد يقع العفو عن تارك الواجب سواء أثبتنا جواز الخلف في الوعيد أم لا فمن هنا أورد أن هذا التعريف غير جامع لخروج الواجب المعفو عن تركه (و) أجاب الشارح عنه بوجهين الأول أنه (يكفي في صدق العقاب) وتحققه على تركه (وجوده لواحد) مثلا (من العصاة) بتركه عليه (مع العفو عن غيره) منهم ولا ينافي ذلك أن قوله تركه مفرد مضاف لمعرفة وهو من صيغ العموم لجواز حمل اضافته على الجنس أو العهد الذهني باصطلاح المعاني لأن الاضافة تنقسم انقسام اللام ووجوده لواحد كذلك لايتخلف اذ لابد من تعذيب بعض العصاة وعلى هذا ينبغي أن يكون نائب فاعل يعاقب الظرف بعده لاضمير التارك لأن المتبادر منه كل تارك فينافي هذا الجواب ويمكن أن يقال انما يتم هذا الجواب ان ثبت أنه لابد من تعذيب بعض العصاة على كل واجب سواء كان المعذب على كل واحد هو المعذب على الباقي أولا وهذا غير معلوم فان قلت بل هو معلوم في حق الكفار . قلت قد يمنع ذلك لجواز العفو عما عدا الكفر من ذنوبهم أو بعضه (و) الثاني أنه

البحث

البحث السابع : فى الأمور التى يعرف بها المجاز و يتميز عندها عن الحقيقة . اعلم أن الفرق بين الحقيقة والمجاز إما أن يقع بالنص أو الاستدلال أما بالنص فمن وجهين الأول أن يقول الواضع هذا حقيقة وذاك مجاز الثانى أن يذكر الواضع حد كل واحد منهما بان يقول هذا مستعمل فيما وضع له وذاك مستعمل فى غير ما وضع له و يقوم مقام الحد ذكر خاصة كل واحد منهما . وأما الاستدلال فمن وجوه ثلاثة : الأول أن يسبق المعنى الى أفهام أهل اللغة عند سماع اللفظ بدون قرينة فيعلم بذلك أنه حقيقة فيه فان كان لا يفهم منه المعنى المراد الا بالقرينة فهو المجاز ، واعترض على هذا بالمشترك المستعمل فى معنييه أو معانيه فانه لا يتبادر أحدهما أو أحدها لولا القرينة المعينة المراد مع أنه حقيقة . وأجيب بأنها يتبادر جميعها عند من قال بجواز حمل المشترك على جميع معانيه و يتبادر أحدها لا بعينه عند من منع من حمله على جميع معانيه ورد بأن علامة المجاز تصدق حينئذ على المشترك المستعمل فى المعين إذ يتبادر غيره وهو علامة المجاز مع أنه حقيقة فيه ودفع هذا الرد بأنه انما يصح ذلك لو تبادر أحدهما لا بعينه على أنه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه وأما اذا علم أن المراد أحدهما بعينه إذ اللفظ يصلح لهما وهو مستعمل فى أحدهما ولا يعلمه فذلك كاف فى كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازا . الثانى صحة النفى للمعنى المجازى وعدم صحته للمعنى الحقيقى فى نفس الأمر ، واعترض بأن العلم بعدم صحة النفى موقوف على العلم بكونه حقيقة فاثبات كونه حقيقة به دور ظاهر وكذا العلم بصحة النفى موقوف على العلم بأن ذلك المعنى ليس من المعانى الحقيقية وذلك موقوف على العلم بكونه مجازا فاثبات كونه مجازا به دور. وأجيب بأن سلب بعض المعانى الحقيقية كاف فيعلم أنه مجاز فيه و إلا لزم الاشتراك وأيضا إذا علم معنى اللفظ الحقيقى والمجازى ولم يعلم أيهما المراد أمكن أن يعلم بصحته نفى المعنى الحقيقى أن المراد هو المعنى المجازى و بعدم صحته أن المراد هو المعنى الحقيقى . الثالث عدم اطراد المجاز وهو أن لا يجوز استعماله فى محل مع وجود سبب الاستعمال المسوغ لاستعماله فى محل آخر كالتجوز بالنخلة للانسان الطويل دون غيره مما فيه طول وليس الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالأسد للشجاع ، واعترض بأن عدم الاطراد قد يوجد فى الحقيقة كالسخى والفاضل فانهما لا يطلقان على الله سبحانه مع وجودهما على وجه الكمال فيه سبحانه وكذا القارورة لا تطلق على غير الزجاجة مما يوجد معنى الاستقرار فيه كالدن . وأجيب عنه بأن الأمارة عدم الاطراد لا لمانع لغة أو شرعا ولم يتحقق فيما ذكرتم من الأمثلة فان الشرع منع من اطلاق السخى والفاضل على الله سبحانه واللغة منعت من اطلاق القارورة على غير الزجاجة وقد ذكروا غير هذه الوجوه مثل قولهم من العلامات الفارقة بين الحقيقة والمجاز أنها إذا علقت الكلمة بما يستحيل تعليقها به علم أنها فى أصل اللغة غير موضوعة له فيعلم أنها مجاز فيه ومنها أن يضعوا اللفظة لمعنى ثم يتركوا استعماله إلا فى بعض معانيه المجازية ثم استعملوه بعد ذلك فى غير ذلك الشىء فانا نعلم كونه من المجاز العرفى مثل استعمال لفظ الدابة فى الحمار ومنها امتناع الاشتقاق فانه دليل على كون اللفظ مجازا ومنها أن تختلف صيغة الجمع على الاسم فيجمع على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة ومنها أن المعنى الحقيقى إذا كان متعلقا بالغير فانه إذا استعمل فيما لا يتعلق به شىء كان مجازا وذلك كالقدرة إذا أريد بها الصفة كانت متعلقة بالمقدور و إذا أطلقت على النبات الحسن لم يكن لها متعلق فيعلم كونها مجازا فيه ومنها أن يكون اطلاقه على أحد مسمييه متوقفا على تعلقه بالآخر نحو ـ ومكروا ومكر الله ـ ولا يقال مكر الله ابتداء . ومنها أن لا يستعمل إلا مقيدا ولا يستعمل للمعنى المطلق كنار الحرب وجناح الذل .

العقاب) أى استحقاقه أو أراد بالترتيب الاستحقاق (على تركه) بأن ينتهض تركه سببا لاستحقاق العقاب (كما) أى حال كون هذا المعنى المراد مماثلا لمعنى ما (عبر به غيره) أو حال كون هذا اللفظ الذى أراد معناه مماثلا للفظ الذى عبر به غيره أى غير المصنف (فلا ينافى) قوله و يعاقب على تركه بهذا المعنى (العفو) أى عدم المؤاخذة بالذنب رأسا وان فرق بعضهم بين العفو والغفران بأن العفو يجوز أن يكون بعد العقوبة فيجتمع معها وأما الغفران فلا يكون مع عقوبة وانما جعل هذا الجواب جائزا مرجوحا بالنسبة للأول لمزيد مخالفة الظاهر فيه فان فيه اخراج اللفظ عن معناه المتبادر منه رأسا وانما خصص الايراد بجانب العقاب لأن الثواب لا يتخلف بخلاف العقاب لجواز تخلف الوعيد دون الوعد كما تقدم ولا ينافى ذلك أن الثواب قد يسقط لنحو رياء وغصب لمكان العبادة على ما فيه لأن الكلام بالنظر إليهما فى نفسهما (والمندوب) لغة المدعو إليه وأصله المندوب اليه ثم توسع بحذف حرف الجر فاستكن الضمير . واصطلاحا ما يذكر

والتقييد بقوله (من حيث وصفه بالندب) لما تقدم في الواجب (ما) أي شيء بالمعنى المتقدم (يثاب) أي يقع الثواب (على فعله) تفضلا (ولا يعاقب) أي لايقع عقاب في الآخرة (على تركه) من حيث انه تركه و إن عوقب عليه من جهة أخرى كأن تركه تهاونا بالدين أي على كل شيء منه مطلقا (والمباح) لغة الموسع فيه واصطلاحا ما يأتي والتقييد بقوله (من حيث وصفه بالاباحة) لما تقدم في الواجب (ما) أي شيء بالمعنى المتقدم (لايثاب على فعله و) لاعلى (تركه ولا يعاقب) في الآخرة (على تركه و) لاعلى (فعله) خرج بقول المصنف مالايثاب على فعله الواجب والمندوب و بقول الشارح وتركه الحرام والمكروه أو بقوله وفعله الحرام ولولا ذلك صدق تعريف المصنف بهما فلا يكون مانعا ، لكن القول الأول كاف في اخراجهما كما أشرنا اليه فيكون الثاني كقول المصنف ولا يعاقب على تركه غير محتاج إليه لكنه ذكر لبيان الواقع ولدفع توهم ثبوت ما نفي عن مقابله له لو سكت عنه بقرينة المقابلة ولعل القرينة على ما زاده الشارح لاخراجهما المقابلة بقية الأقسام إذ تدل على مباينة هذا القسم لها و إن كان بالاعتبار فلكونه قسيما للحرام يفهم أنه لايعاقب على فيفهم

البحث الثامن : في أن اللفظ قبل الاستعمال لايتصف بكونه حقيقة ولا بكونه مجازا لخروجه عن حد كل واحد منهما ، إذ الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له ، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ، وقد اتفقوا على أن الحقيقة لاتستلزم المجاز لأن اللفظ قد يستعمل في ما وضع له ولا يستعمل في غيره ، وهذا معلوم لكل عالم بلغة العرب واختلفوا هل يستلزم المجاز الحقيقة أم لا بل يجوز أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل في ما وضع له أصلا . فقال جماعة ان المجاز يستلزم الحقيقة واستدلوا على ذلك بأنه لولم يستلزم لخلا الوضع عن الفائدة وكان عبثا وهو محال أما الملازمة فلأن مالم يستعمل لايفيد فائدة وفائدة الوضع انما هي اعادة المعاني المركبة و إذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته وأما بطلان اللازم فظاهر . وأجيب بمنع انحصار فائدة في إفادة المعاني المركبة فان صحة التجوز فائدة واستدل القائلون بعدم الاستلزام وهم الجمهور بأنه لوا ستلزم المجاز الحقيقة لكانت لنحو شابت لمة الليل أي ابيض الغسق ، وقامت الحرب على ساق أي اشتدت حقيقة واللازم منتف . وأجيب عن هذا بجوابين جدلي وتحقيقي أما الجدلي فبأن الالزام مشترك لأن نفس الوضع لازم للمجاز فيجب أن تكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك وأما التحقيقي فباختيار أنه لامجاز في المركب بل في المفردات ولها وضع واستعمال ولامجاز في التركيب حتى يلزم أن يكون له معنى ومن اتبع عبد القاهر في أن المجاز مفرد ومركب و يسمى عقليا وحقيقة عقلية لكونهما في الاسناد سواء كان طرفاه حقيقتين نحو سرتني رؤيتك أو مجازين نحو أحياني اكتحالي بطلعتك أو مختلفين فان اتبعه في عدم الاستلزام أيضا فذاك والافله أن يجيب بأن مجازات الأطراف لامدخل لها فيه ولها حقائق ومجاز الاسناد ليس لفظا حتى يطلب لعينه حقيقة ووضع بل له معنى حقيقة بغير هذا اللفظ واجتماع المجازات لايستلزم اجتماع حقائقها ومن قال باثبات المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية نحو طارت به العنقاء وأراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى فلابد أن يقول بعدم الاستلزام ومن نفى المجاز المركب أجاب عن المجاز العقلي بأنه من الاستعارة التبعية وذلك لأن عرف العرب أن يعتبروا القابل فاعلا نحو مات فلان وطلعت الشمس ولم يلتزموا الاسناد الى الفاعل الحقيقي كما في أنبت الله وخلق الله فكذا سرتني رؤيتك لأنها قابلة لإحداث الفرح ونحوها من الصور الاسنادية . وأشف مااستدلوا به قولهم ان الرحمن مجاز في الباري سبحانه لأنه معناه ذو الرحمة ومعناه الحقيقي وهو رقة القلب لاوجود له ولم يستعمل في غيره تعالى . وأجيب بأن العرب قد استعملته في المعنى الحقيقي فقالوا لمسيلمة رحمان اليمامة ورد بأنهم لم يريدوا بهذا الاطلاق أن مسيلمة رقيق القلب حتى يرد النقض به . ومما يستدل به للنافي أن أفعال المدح والذم هي أفعال ماضية ولادلالة لها على الزمان الماضي فكانت مجازات لاحقائق لها .

البحث التاسع : في اللفظ اذا دار بين أن يكون مجازا أو مشتركا هل يرجح المجاز على المشترك أو المشترك على المجاز فرجح قوم الأول ورجح آخرون الثاني . استدل الأولون بأن المجاز أكثر من الاشتراك في لغة العرب فرجح الأكثر على الأقل وقال ابن جني أكثر اللغة مجاز و بأن المجاز معمول به مطلقا فبلا قرينة حقيقة ومعها مجاز والمشترك بلاقرينة مهمل والإعمال أولى من الاهمال و بأن المجاز أبلغ من الحقيقة كما هو مقرر في علم المعاني والبيان و بأنه أوجز كما في الاستعارة فهذه فوائد للمجاز وقد ذكروا غيرها من الفوائد التي لامدخل لها في المقام وذكروا للمشترك مفاسد منها اخلاله بالفهم عند خفاء القرينة عند من لايجوز حمله على معنييه أو معانيه بخلاف المجاز فانه عند خفاء القرينة يحمل على الحقيقة ومنها أدائه الى مستبعد من نقيض أو ضد كالقرء اذا أطلق مرادا به الحيض

فيفهم منه الطهر أو بالعكس ومنها احتياجه الى قرينتين احداهما تعينه للمعنى المراد والأخرى تعينه للمعنى الآخر بخلاف المجاز فانه تكفى فيه قرينة واحدة . واحتج الآخرون بأن للاشتراك فوائد لاتوجد فى المجاز وفى المجاز مفاسد لاتوجد فى المشترك فمن الفوائد أن المشترك مطرد فلا يضطرب بخلاف المجاز فقد لايطرد كما تقدم ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين فيتسع الكلام نحو أقرأت المرأة بمعنى حاضت وطهرت والمجاز لايشتق منه وان صلح له حال كونه حقيقة ، ومنها صحة التجوز باعتبار معنى المشترك فتكثر بذلك الفوائد . وأما مفاسد المجاز التى لاتوجد فى المشترك فمنها احتياجه إلى الوضعين الشخصى والنوعى والشخصى باعتبار معناه الأصلى والفرعى العلاقة والمشترك يكفى فيه الوضع الشخصى ولا يحتاج إلى النوعى لعدم احتياجه إلى العلاقة ، ومنها أن المجاز مخالف للظاهر فان الظاهر المعنى الحقيقى لا المجازى بخلاف المشترك فانه ليس ظاهرا فى بعض معانيه دون بعض حتى يلزم بارادة أحدها مخالفة الظاهر ، ومنها أن المجاز قد يؤدى إلى الغلط عند عدم القرينة فيحمل على المعنى الحقيقى بخلاف المشترك فان معانيه كلها حقيقية . وقد أجيب عن هذه الفوائد والمفاسد التى ذكرها الأولون والآخرون والحق أن الحمل على المجاز أولى من الحمل على الاشتراك لغلبة المجاز بلا خلاف والحمل على الأعم الأغلب دون القليل النادر متعين . واعلم أن التعارض الحاصل بين أحوال الألفاظ لايختص بالتعارض بين المشترك والمجاز فان الخلل فى فهم مراد المتكلم يكون على خمسة أوجه . أحدها احتمال الاشتراك وثانيها احتمال النقل بالعرف أو الشرع ، وثالثها احتمال المجاز ، ورابعها احتمال الاضمار ، وخامسها احتمال التخصيص ووجه كون هذه الوجوه تؤثر خللا فى فهم مراد المتكلم أنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد من اللفظ ماوضع له واذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ماوضع له فلايبقى عند ذلك خلل فى الفهم . والتعارض بين هذه يقع من عشرة وجوه لأنه يقع بين الاشتراك و بين الأربعة الباقية ، ثم بين النقل و بين الثلاثة الباقية ، ثم بين المجاز والوجهين الباقيين ثم بين الاضمار والتخصيص ، فاذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل فقيل إن النقل أولى لأنه يكون اللفظ عند النقل لحقيقة واحدة مفردة فى جميع الأوقات والمشترك مشترك فى الأوقات كلها ، وقيل الاشتراك أولى لأنه لايقتضى فسخ وضع سابق والنقل يقتضيه ، وأيضا لم ينكر وقوع المشترك فى لغة العرب أحد من أهل العلم وأنكر النقل كثير منهم وأيضا قد لايعرف النقل فيحمل السامع ماسمعه من اللفظ على المعنى الأصلى فيقع الغلط وأيضا المشترك أكثر وجودا من المنقول وهذه الوجوه ترجح الاشتراك على النقل وهى أقوى مما استدل به من رجح النقل . وأما التعارض بين المشترك والمجاز فقد تقدم تحقيقه فى صدر هذا البحث . وأما التعارض بين الاشتراك والاضمار فقيل إن الاضمار أولى لأن الاجمال الحاصل بسبب الاضمار مختص ببعض الصور والاجمال الحاصل بسبب الاشتراك عام فى كل الصور فكان اخلاله بالفهم أكثر من اخلال الاضمار به ، وقيل إن الاشتراك أولى لأن الاضمار محتاج الى ثلاث قرائن قرينة تدل على أصل الاضمار وقرينة تدل على موضع الاضمار وقرينة تدل على نفس المضمر والمشترك يفتقر الى قرينتين كما سبق فكان الاضمار أكثر إخلالا بالفهم ، وأجيب بأن الاضمار وان افتقر الى تلك القرائن الثلاث فذلك فى صورة واحدة بخلاف المشترك فانه يفتقر الى القرينتين فى صور متعددة ، فكان أكثر اخلالا بالفهم على أن الاضمار من باب الايجاز وهو من محسنات الكلام وأما التعارض بين الاشتراك والتخصيص فقيل التخصيص أولى لان التخصيص أولى من المجاز وقد تقدم أن المجاز أولى من الاشتراك . وأما التعارض بين النقل والمجاز فقيل المجاز أولى لأن النقل يحتاج الى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع وذلك

فعل غير المكلف مع أن المباح من أقسام الحكم الذى لايتعلق به كما صرح به الشارح فى شرح جمع الجوامع اللهم إلا أن يجاب بأن المتبادر عادة من نفى الشىء امكان ثبوته عادة والمعاقبة بحسب العادة لاتثبت فى حق من ذكر فلا يتناوله التعريف . ولما كان هذا مظنة اعتراض بأن كلا من الاثابة والمعاقبة على كل من فعل المباح وتركه أمر جائز إذ له تعالى أن يفعل ماشاء حتى اثابة العاصى وتعذيب المطيع فلا يصح نفى واحدة من الإثابة والمعاقبة ، وبأن هذا التعريف مع زيادة الشارح أيضا غير مانع أيضا لصدقه معها على غير المباح أيضا إذ يصدق على كل ما لا يثاب على فعله وتركه أى هذا المجموع وما لايعاقب على فعله وتركه أى هذا المجموع أشار إلى دفع الأول بأن المراد بالاثابة والمعاقبة ترتبهما بأن يقدر بازاء الفعل والترك ونفيهما بهذا المعنى لاينافى أصل جواز حصولهما والى دفع الثانى بأن المراد

نفى كل منهما عن كل من الفعل والترك على طريق عموم السلب فقال (أى) المباح (مالايتعلق بكل من فعله وتركه ثواب ولاعقاب)

أى الحرام وفى الصحاح الحظر الحجر وهوخلاف الاباحة والمحظور المحرم انتهى وانما قيد بقوله (من حيث وصفه بالحظر أى الحرمة) لما تقدم فى الواجب (ما) أى شىء بالمعنى المتقدم (يثاب) أى يقع الثواب تفضلا (على تركه امتثالا) بأن كف نفسه عنه لداعى نهى الشرع وانما قيد به احترازا عن تركه لنحو خوف من مخلوق أونحو حياء منه أوعجز عنه فلا يثاب عليه وكذا بلاقصد شىء مطلقا كاصرح به كلام الشارح الفزارى (و يعاقب) أى يقع العقاب فى الآخرة عدلا (على فعله) بغير عذر وخرج بالقيد الأول ماعدا المكروه و بالثانى المكروه وأورد على هذا التعريف أن العفو جائز واقع فيخرج عن التعريف الحرام المعفو عن فعله فلا يكون جامعا (و) أجاب الشارح بجوابين أحدهما أنه (يكفى) صدق (العقاب) وتحققه على فعله (وجوده لواحد) مثلا (من العصاة) بفعله (مع العفو عن غيره) منهم ولا ينافيه أن الفعل مفرد مضاف لمعرفة لما تقدم فى نظيره ووجوده لواحد من العصاة لايتخلف على ما تقدم (و) الثانى أنه (يجوز) أى يصح

متعذر أومتعسر والمجاز يحتاج الى قرينة مانعة عن فهم الحقيقة وذلك متيسر ، وأيضا المجاز أكثر من النقل والحمل على الأكثر مقدم وأيضا فى المجاز ماقدمنا من الفوائد وليس شىء من ذلك فى المنقول . وأما التعارض بين النقل والتخصيص فقيل التخصيص أولى لما تقدم من أن التخصيص مقدم على المجاز والمجاز مقدم على النقل ، وأما التعارض بين المجاز والاضمار ، فقيل هما سواء ، وقيل المجاز أولى لأن الاضمار يحتاج الى ثلاث قرائن كما تقدم ، وأما التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص أولى لأن السامع اذا لم يجد قرينة تدل على التخصيص حمل اللفظ على عمومه فيحصل مراد المتكلم ، وأما فى المجاز فالسامع اذا لم يجد قرينة حمله على الحقيقة فلا يحصل مراد المتكلم ، وأما التعارض بين الاضمار والتخصيص فالتخصيص أولى لما تقدم من أن التخصيص مقدم على المجاز والمجاز هو والاضمار سواء وهو أولى من الاضمار .

البحث العاشر فى الجمع بين الحقيقة والمجاز : ذهب جمهور أهل العربية وجميع الحنفية وجمع من المعتزلة والمحققون من الشافعية إلى أنه لايستعمل اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى حال كونهما مقصودين بالحكم بأن يراد كل واحد منهما وأجاز ذلك بعض الشافعية و بعض المعتزلة كالقاضى عبد الجبار وأبى على الجبائى مطلقا إلا أن لايمكن الجمع بينهما كافعل أمرا وتهديدا فان الأمر طلب الفعل والتهديد يقتضى الترك فلايجتمعان معا ، وقال الغزالى وأبو الحسين : إنه يصح استعماله فيهما عقلا لا لغة إلا فى غير المفرد كالمثنى والمجموع فيصح استعماله فيهما لغة لتضمنه المتعدد كقولهم القلم أحد اللسانين ورجح هذا التفصيل ابن الهمام وهو قوى لأنه قد وجد المقتضى وفقد المانع فلا يمتنع عقلا إرادة غير المعنى الحقيقى مع المعنى الحقيقى بالمتعدد . واحتج المانعون مطلقا بأن المعنى المجازى يستلزم مايخالف المعنى الحقيقى وهو قرينة عدم إرادته فيستحيل اجتماعهما . وأجيب بأن ذلك الاستلزام انما هو عند عدم قصد التعميم ، أما معه فلا . واحتجوا ثانيا بأنه كما يستحيل فى الثوب الواحد أن يكون ملكا وعارية فى وقت واحد كذلك يستحيل فى اللفظ الواحد أن يكون حقيقة ومجازا . وأجيب بأن الثوب ظرف حقيقى للملك والعارية واللفظ ليس بظرف حقيقى للمعنى . والحق امتناع الجمع بينهما لتبادر المعنى الحقيقى من اللفظ من غير أن يشاركه غيره فى التبادر عند الاطلاق وهذا بمجرده يمنع من إرادة غير الحقيقى بذلك اللفظ المفرد مع الحقيقى ولا يقال إن اللفظ يكون عند قصد الجمع بينهما مجازا لهما لأن المفروض أن كل واحد منهما متعلق الحكم لا مجموعهما ولا خلاف فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يندرج تحته المعنى الحقيقى وهو الذى يسمونه عموم المجاز ، واختلفوا هل يجوز استعمال اللفظ فى معنييه أو معانيه المجازية فذهب المحققون الى منعه وهو الحق لأن قرينة كل مجاز تنافى إرادة غيره من المجازات و إلى هنا انتهى الكلام فى المبادئ ، وقد ذكر جماعة من أهل الأصول فى المبادئ مباحث فى بعض الحروف التى ربما يحتاج إليها الأصولى وأنت خبير بأنها مدونة فى فن مستقل مبينة بيانا تاما وذلك كالخلاف فى الواو هل هى لمطلق الجمع أو للترتيب فذهب الى الأول جمهور النحاة والأصوليين والفقهاء . قال أبو على الفارسى : أجمع نحاة البصرة والكوفة على أنها للجمع المطلق وذكر سيبويه فى سبعة عشر موضعا من كتابه أنها للجمع المطلق ، وقال الفراء وثعلب وأبو عبيد إنها للترتيب ، وروى هذا عن الشافعى والمؤيد بالله وأبى طالب . احتج الجمهور بأن الواو قد تستعمل فيما يمتنع الترتيب فيه كقولهم تقاتل زيد وعمرو ولو قيل تقاتل زيد فعمرو أو تقاتل زيد ثم عمرو لم يصح والأصل الحقيقة فوجب أن يكون حقيقة فى غير الترتيب وأيضا لو اقتضت الواو الترتيب لم يصح قولك رأيت زيدا وعمرا بعده أو رأيت

ز يدا وعمرا قبله لأن قولك بعده يكون تكرارا لما تفيده الواو من الترتيب وقولك قبله يكون مناقضا لمعنى الترتيب و يمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال بأنه امتنع جعل الواو هنا للترتيب لوجود مانع ولايستلزم ذلك امتناعه عند عدمه واحتجوا أيضا بقوله تعالى ـ ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة ـ فى سورة البقرة ، وقال فى سورة الأعراف ـ وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا ـ وقوله ـ واسجدى واركعى مع الراكعين ـ مع أن الركوع مقدم على السجود وقوله ـ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله ـ وقوله ـ أوتقطع أيديهم وأرجلهم ـ وقوله ـ والسارق والسارقة ـ و ـ الزانية والزانى ـ وليست فى شىء من هذه المواضع للترتيب وهكذا فى غيرها مما يكثر تعداده ، وعلى كل حال فأهل اللغة العربية لايفهمون من قول من قال اشتر الطعام والإدام أواشتر الادام والطعام الترتيب أصلا وأيضا لوكانت الواو للترتيب لفهم الصحابة رضى الله عنهم من قوله سبحانه ـ إن الصفا والمروة من شعائر الله ـ أن الابتداء يكون من الصفا من دون أن يسألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك ولكنهم سألوه فقال ابدءوا بما بدأ الله به . واحتج القائلون بالترتيب بما صح أن خطيبا قال فى خطبته من يطع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بئس خطيب القوم أنت قل ومن يعص الله ورسوله ولوكان الواو لمطلق الجمع لما افترق الحال بين ماعلمه الرسول و بين ماقاله . وأجيب عن هذا بأنه انما أمره صلى الله عليه وآله وسلم بذلك لأنه فهم منه اعتقاد التسوية بين الله ورسوله فأمره بعدم الجمع بينهما فى ضمير واحد تعظيما لله سبحانه . والحاصل أنه لم يأت القائلون بافادة الواو للترتيب بشىء يصلح للاستدلال به و يستدعى الجواب عنه ، وكما أن الواو لمطلق الجمع من دون ترتيب ولامعية فالفاء للتعقيب باجماع أهل اللغة واذا وردت لغير تعقيب فذلك لدليل آخر مقترن معناه بمعناها ، وكذلك فى للظرفية إما محققة أومقدرة ، وكذلك من ترد لمعان ، وكذلك الباء لها معان مبينة فى علم الاعراب فلاحاجة لنا الى التطويل بهذه الحروف التى لا يتعلق بتطويل الكلام فيها كثير فائدة فان معرفة ذلك قد عرفت من ذلك العلم ، ولنشرع الآن بعون الله و إمداده وهدايته وتيسيره فى المقاصد فنقول .

المقصد الأول : فى الكتاب العزيز

وفيه أربعة فصول

الفصل الأول

فيما يتعلق بتعريفه

اعلم أن الكتاب لغة يطلق على كل كتابة ومكتوب ثم غلب فى عرف أهل الشرع على القرآن ، والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله سبحانه المقروء بألسنة العباد وهو فى هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر ، ولذا جعل تفسيرا له فهذا تعريف الكتاب باعتبار اللغة وهو التعريف اللفظى الذى يكون بمرادف أشهر . وأما حد الكتاب اصطلاحا فهو الكلام المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا فخرج بقوله المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف سائر الكتب والأحاديث القدسية والأحاديث النبوية

العقاب) أى استحقاقه أوأراد بالترتب الاستحقاق (على فعله) بأن ينتهض فعله سببا للعقاب (كما) أى حال كون هذا المعنى المراد مماثلا لمعنى ما (عبر به) أوحالة كون هذا اللفظ الذى أراد معناه مماثلا للفظ الذى عبر به (غيره) أى غير المصنف (فلا ينافى) حينئذ قوله و يعاقب على فعله (العفو) عن فاعله (والمكروه) قال فى الصحاح كرهت الشىء أكرهه كراهة وكراهية فهو شىء كريه ومكروه اه وانما قيد بقوله (من حيث وصفه بالكراهة) لما تقدم فى الواجب (ما) أى شىء بالمعنى المتقدم (يثاب) أى يقع الثواب تفضلا (على تركه) وقيد بقوله (امتثالا) لما تقدم فى الحرام (ولا يعاقب) أى لايقع العقاب فى الآخرة (على فعله) فخرج بالقيد الأول ماعدا الحرام وبالثانى الحرام وشملت العبارة ما كان طلب تركه بنهى مخصوص وما كان بنهى غير مخصوص كالنهى عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها وهو أصل الاصطلاح الأصولى وان خالف بعض متأخرى الفقهاء ومنهم المصنف فخصوا المكروه بالأول وسموا الثانى

خلاف الأولى (والصحيح) لغة السليم واصطلاحا ما يذكر والتقييد بقوله (من حيث وصفه بالصحة ، لما

تقدم فى الواجب (ما) أى شيء بالمعنى المتقدم (يتعلق به النفوذ) بالمعجمة بأن يوصف بالنفوذ ويصح اصطلاحا أن يقال إنه نافذ مثلا (و يعتدّ به) بأن يوصف بالاعتداد ويصح اصطلاحا أن يقال إنه معتد به وصحة وصفه بما ذكر انما تتحقق (بأن) أى بسبب أن (استجمع ما يعتبر فيه شرعا) متعلقان بيعتبر (عقد كان) ذلك الشيء كالبيع والنكاح (أو عبادة) كالصلاة والصوم واستجماع مايعتبر فيه شرعا يتضمن كون ذلك الاستجماع فى العبادة بحسب اعتقاد الفاعل وفى المعاملة بحسب الواقع لأن الكون بحسب الاعتقاد فى الأول وبحسب الواقع فى الثانى منّ المعتبرات شرعا فدخل فى الصحيح صلاة من اعتقد أنه متطهر فبان محدثا و بيع مال مورثه ظانا حياته فبان ميتا ولزوم القضاء لا ينافى ذلك ولا يخفى أن استجماع ماذكر لا يتوقف على انتقال الملك إلى المشترى والمتهب فى نحو البيع والهبة بل يصدق مع انتفائه كما فى شرط الخيار للبائع

وحده فى البيع وكما قبل القبض فى الهبة فتتحقق الصحة بدون الملك وهو كذلك

كلها

وغيرها وخرج بقوله المنقول الينا نقلا متواترا القرا آت الشاذة وقد أورد على هذا الحد أن فيه دورا لأنه عرف الكتاب بالمكتوب فى المصاحف وذلك لأنه إذا قيل ما المصحف فلا بد أن يقال هو الذى كتب فيه القرآن . وأجيب بأن المصحف معلوم فى العرف فلا يحتاج إلى تعريفه بقوله الذى كتب فيه القرآن ، وقيل فى حده هو اللفظ العربى المنزل للتدبر والتذكر المتواتر فاللفظ جنس يعم الكتب السماوية وغيرها والعربى يخرج غير العربى من الكتب السماوية وغيرها والمنزل يخرج ماليس بمنزل من العربى وقوله للتدبر والتذكر لزيادة التوضيح وليس من ضروريات هذا التعريف والتدبر التفهم لما يتبع ظاهره من التأويلات الصحيحة والمعانى المستنبطة والتذكر الاتعاظ بقصصه وأمثاله وقوله المتواتر يخرج ماليس بمتواتر كالقرا آت الشاذة والأحاديث القدسية وقيل فى حده هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه ، خرج الكلام الذى لم ينزل والذى نزل لا للاعجاز كسائر الكتب السماوية والسنة والمراد بالاعجاز ارتقاؤه فى البلاغة إلى حد خارج عن طوق البشر ولهذا عجزوا عن معارضته عند تحديهم والمراد بالسورة الطائفة منه المترجم أولها وآخرها توقيفا واعترض على هذا الحد بأن الاعجاز ليس لازما بينا والا لم يقع فيه ريب و بأن معرفة السورة تتوقف على معرفة القرآن وأجيب بأن اللزوم بين وقت التعريف لسبق العلم باعجازه و بأن السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآنا كان أوغيره بدليل سورة الانجيل وقال جماعة فى حده هو مانقل الينا بين دفتى المصحف تواترا ، وقال جماعة هو القرآن المنزل على رسولنا المكتوب فى المصاحف المنقول تواترا بلا شبهة فالقرآن تعريف لفظى للكتاب والباقى رسمى و يعترض عليه بمثل ماسبق و يجاب عن الاعتراض بما مر وقيل هو كلام الله العربى الثابت فى اللوح المحفوظ للانزال واعترض عليه بأن الأحاديث القدسية والقرا آت الشاذة بل وجميع الأشياء ثابتة فى اللوح المحفوظ لقوله تعالى ـ ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين ـ وأجيب بمنع كونها أثبتت فى اللوح للانزال . والأولى أن يقال هو كلام الله المنزل على محمد المتلو المتواتر ، وهذا لايرد عليه ما ورد على سائر الحدود فتدبر .

الفصل الثانى

اختلف فى المنقول آحادا هل هو قرآن أم لا فقيل ليس بقرآن لان القرآن ماتتوفر الدواعى على نقله لكونه كلام الرب سبحانه وكونه مشتملا على الأحكام الشرعية وكونه معجزا وما كان كذلك فلا بد أن يتواتر فما لم يتواتر فليس بقرآن هكذا قرر أهل الأصول التواتر وقد ادعى تواتر كل واحدة من القرا آت السبع وهى قراءة أبى عمرو ونافع وعاصم وحمزة والكسائى وابن كثير وابن عامر دون غيرها وادعى أيضا تواتر القرا آت العشر وهى هذه مع قراءة يعقوب وأبى جعفر وخلف وليس على ذلك أثارة من علم فان هذه القرا آت كل واحدة منها منقولة نقلا آحاديا كما يعرف ذلك من يعرف أسانيد هؤلاء القراء لقرا آتهم وقد نقل جماعة من القراء الاجماع على أن فى هذه القرا آت ماهو متواتر وفيها ماهو آحاد ولم يقل أحد منهم بتواتر كل واحدة من السبع فضلا عن العشر وانما هو قول قاله بعض أهل الأصول وأهل الفن أخبر بفنهم . والحاصل أن ما اشتمل عليه المصحف الشريف واتفق عليه القراء المشهورون فهو قرآن وما اختلفوا فيه فان احتمل رسم المصحف قراءة كل واحد من المختلفين مع مطابقتها للوجه الاعرابى والمعنى العربى فهى قرآن

كلها وان احتمل بعضها دون بعض فان صح اسناد مالم يحتمله وكانت موافقة للوجه الاعرابى والمعنى العربى فهى الشاذة ولها حكم أخبار الآحاد فى الدلالة على مدلولها وسواء كانت من القراآت السبع أو من غيرها . وأما مالم يصح اسناده مما لم يحتمله الرسم فليس بقرآن ولامنزل منزلة أخبار الآحاد أما انتفاء كونه قرآنا فظاهر وأما انتفاء تنزيله منزلة أخبار الآحاد فلعدم صحة إسناده وان وافق المعنى العربى والوجه الاعرابى فلا اعتبار بمجرد الموافقة مع عدم صحة الاسناد وقد صح أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أخبر بأن القرآن أنزل على سبعة أحرف وصح عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال أقرأنى جبريل على حرف فلم أزل أستزيده حتى أقرأنى على سبعة أحرف ، والمراد بالأحرف السبعة لغات العرب فانها بلغت إلى سبع لغات اختلفت فى قليل من الألفاظ واتفقت فى غالبها فما وافق لغة من تلك اللغات فقد وافق المعنى العربى والاعرابى وهذه المسئلة محتاجة إلى بسط تتضح به حقيقة ماذكرنا وقد أفردناها بتصنيف مستقل فليرجع إليه ، وقد ذكر جماعة من أهل الأصول فى هذا البحث ماوقع من الاختلاف بين القراء فى البسملة وكذلك ماوقع من الاختلاف فيها بين أهل العلم هل هى آية من كل سورة أو آية من الفاتحة فقط أو آية مستقلة أنزلت للفصل بين كل سورتين أو ليست بآية ولاهى من القرآن وأطالوا البحث فى ذلك و بالغ بعضهم فجعل هذه المسئلة من مسائل الاعتقاد وذكرها فى مسائل أصول الدين والحق أنها آية من كل سورة لوجودها فى رسم المصاحف وذلك هو الركن الأعظم فى اثبات القرآنية للقرآن ، ثم الاجماع على ثبوتها خطا فى المصحف فى أوائل السور ولم يخالف فى ذلك من لم يثبت كونها قرآنا من القراء وغيرهم و بهذا الاجماع حصل الركن الثانى وهو النقل مع كونه نقلا اجماعيا بين جميع الطوائف وأما الركن الثالث وهو موافقتها للوجه الاعرابى والمعنى العربى فذلك ظاهر . إذا تقرر لك هذا علمت أن نفى كونها من القرآن مع تسليم وجودها فى الرسم مجرد دعوى غير مقبولة وكذلك دعوى كونها آية واحدة أو آية من الفاتحة مع تسليم وجودها فى الرسم فى أول كل سورة فانها دعوى مجردة عن دليل مقبول تقوم به الحجة . وأما ماوقع من الخلاف فى كونها تقرأ فى الصلاة أو لا تقرأ أو على القول بكونها تقرأ هل يسر بها مطلقا أو تكون على صفة مايقرأ بعدها من الاسرار فى السرية والجهر فى الجهرية فلا يخفاك أن هذا خارج عن محل النزاع ، وقد اختلفت الأحاديث فى ذلك اختلافا كثيرا وقد بسطنا القول فى ذلك فى رسالة مستقلة وذكرنا فى شرح المنتقى ما إذا رجعت إليه لم تحتج إلى غيره .

الفصل الثالث

فى المحكم والمتشابه من القرآن

اعلم أنه لا اختلاف فى وقوع النوعين فيه لقوله سبحانه ــ منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ــ واختلف فى تعريفهما فقيل المحكم ماله دلالة واضحة والمتشابه ماله دلالة غير واضحة فيدخل فى المتشابه المجمل والمشترك ، وقيل فى المحكم هو متضح المعنى وفى المتشابه هو غير المتضح المعنى وهو كالأول و يندرج فى المتشابه ماتقدم . والفرق بينهما أنه جعل فى التعريف الأول الاتضاح وعدمه للدلالة ، وفى الثانى لنفس المعنى وقيل فى المحكم هو ما استقام نظمه للافادة والمتشابه مااختل نظمه لعدم الافادة وذلك لاشتماله على مالايفيد شيئا ولايفهم منه معنى هكذا قال الآمدى ومن تابعه واعترض عليه بأن القول باختلال نظم القرآن مما لايصدر عن المسلم فينبغى أن يقال فى حده هو ما استقام نظمه

والتقييد بقوله (من حيث وصفه بالبطلان) لما تقدم فى الواجب (ما) أى شىء بالمعنى المتقدم (لايتعلق به النفوذ ولا يعتد به) بأن لايصح وصفه بالنفوذ ولا بالاعتداد ولا أن يقال اصطلاحا إنه نافذ أو معتد به مثلا وعدم صحة وصفه بذلك يتحقق (بأن) أى بسبب إن (لم يستجمع مايعتبر فيه شرعا عقدا كان) ذلك الشىء كالبيع والنكاح (أوعبادة كالصلاة والصوم والعقد يوصف) اصطلاحا (بالنفوذ والاعتداد) أى بكل منهما فيقال مثلا هذا عقد نافذ ومعتد به (والعبادة توصف بالاعتداد فقط) أى لابالنفوذ أيضا فيقال هذه الصلاة معتد بها ولا يقال نافذة مثلا (اصطلاحا) أى بحسب اصطلاح أهل الشرع أو بعضهم وقضيته صحة وصف العبادة بالنفوذ أيضا نفذ لكن ماذكره فى القاموس من معانى النفوذ لا يظهر وصف العبادة به إلا بتكلف فليتأمل وضم النفوذ إلى الاعتداد مع الاستغناء عنه به لزيادة الفائدة ببيان أنه يصح الوصف به ولم يبال بإيهام عمومه للقسمين اتكالا على التوقيف فان المقصود .

لا للافادة بل للابتلاء ، وقيل المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه ، وقيل المحكم مالا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا والمتشابه ما احتمل أوجها ، وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه القصص والأمثال ، وقيل المحكم الناسخ والمتشابه المنسوخ ، وقيل المحكم هو معقول المعنى والمتشابه هو غير معقول المعنى ، وقيل غير ذلك . وحكم المحكم وجوب العمل به ، وأما المتشابه فاختلف فيه على أقوال الحق عدم جواز العمل به لقوله سبحانه ـ فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به ـ والوقف على قوله إلا الله متعين ويكون قوله سبحانه ـ والراسخون فى العلم ـ مبتدأ وخبره يقولون ـ آمنا به ـ ولايصح القول بأن الوقف على قوله ـ والراسخون فى العلم ـ لأن ذلك يستلزم أن يكون جملة يقولون آمنا به حالية ولامعنى لتقييد علمهم به بهذه الحالة الخاصة وهى حال كونهم يقولون هذا القول وقد بسطنا الكلام على هذا فى تفسيرنا الذى سميناه فتح القدير فليرجع اليه فان فيه مايثلج خاطر المطلع عليه ان شاء الله وليس ماذكرناه من عدم جواز العمل بالمتشابه لعلة كونه لامعنى له فان ذلك غير جائز بل لعلة قصور أفهام البشر عن العلم به والاطلاع على مراد الله منه كما فى الحروف التى فى فواتح السور فانه لاشك أن لها معنى لم تبلغ أفهامنا إلى معرفته فهى مما استأثر الله بعلمه كما أوضحناه فى التفسير المذكور ولم يصب من تمحل لتفسيرها فان ذلك من التقول على الله بما لم يقل ومن تفسير كلام الله سبحانه بمحض الرأى وقد ورد الوعيد الشديد عليه .

الفصل الرابع

فى المعرب هل هو موجود فى القرآن أم لا

والمراد به ما كان موضوعا لمعنى عند غير العرب ثم استعملته العرب فى ذلك المعنى كاسمعيل وإبراهيم واسحق ويعقوب ونحوها ومثل هذا لاينبغى أن يقع فيه خلاف والعجب ممن نفاه ، وقد حكى ابن الحاجب وشراح كتابه النفى لوجوده عن الأكثرين ولم يتمسكوا بشىء سوى تجويز أن يكون ماوجد فى القرآن من المعرب مما اتفق فيه اللغتان العربية والعجمية وما أبعد هذا التجويز ولوكان يقوم بمثله الحجة فى مواطن الخلاف لقال من شاء ماشاء بمجرد التجويز وتطرق المبطلون إلى دفع الأدلة الصحيحة بمجرد الاحتمالات البعيدة واللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله وقد أجمع أهل العربية على أن العجمة علة من العلل المانعة للصرف فى كثير من الأسماء الموجودة فى القرآن فلوكان لذلك التجويز البعيد تأثير لما وقع منهم هذا الاجماع وقد استدل النافون بأنه لو وجد فيه ماليس هو بعربى لزم أن لا يكون كله عربيا وقد قدمنا الجواب عن هذا . وبالجملة فلم يأت الأكثرون بشىء يصلح للاستدلال به فى محل النزاع وفى القرآن من اللغات الرومية والهندية والفارسية والسريانية مالايجحده جاحد ولايخالف فيه مخالف حتى قال بعض السلف إن فى القرآن من كل لغة من اللغات ومن أراد الوقوف على الحقيقة فليبحث كتب التفسير فى مثل المشكاة والاستبرق والسجيل والقسطاس والياقوت والأباريق والتنور .

و يعتد بهما لحصول البينونة فى الخلع والعتق بالأداء فى الكتابة لجواز أن يلتزم أن الفاسد فى الخلع عوضه لاهو ولأن العتق بالأداء فى الكتابة باعتبار ماتضمنته من التعليق الذى لافساد فيه لا باعتبار نفسها (والفقه) حال كونه مستعملا (بالمعنى) أى فى المعنى (المصطلح عليه) وفى نسخة بالمعنى الشرعى وهو كما تقدم معرفة الأحكام الشرعية التى طريقها الاجتهاد (أخص) أى من حيث معناه المذكور خصوصا مطلقا (من العلم) الآتى تعريفه بمعرفة المعلوم على ماهو عليه فقوله بالمعنى حال اما من الفقه على قول سيبويه واما من ضميره فى أخص وعلم أن المراد بالفقه لفظه مع التجوز فى نسبة الأخصية إلى ضميره ويجوز أن يقدر المضاف اليه أى ومعنى الفقه فينتفى التجوز المذكور وأن يراد به المعنى و بالباء فى بالمعنى الملابسة وفيه حزازة لاقتضائه مغايرة ذلك المعنى المعنى المصطلح مع أنه هو إلا أن يراد به المعنى الأعم وهو مطلق مايسمى فقها لغة واصطلاحا والمطلق يغاير المعنى المصطلح و يلابسه لأن الكلى يغاير جزئيه و يلابسه بتحققه فيه وانما كان أخص منه

المقصد الثاني في السنة ، وفيه أبحاث

البحث الأول : في معنى السنة لغة وشرعا . أما لغة فهي الطريقة المسلوكة وأصلها من قولهم سننت الشيء بالمسن إذا أمررته عليه حتى يؤثر فيه سنا أي طريقا ، وقال الكسائي معناها الدوام فقولنا سنة معناه الأمر بالادامة من قولهم سننت الماء إذا واليت في صبه قال الخطابي أصلها الطريقة المحمودة فاذا أطلقت انصرفت اليها وقد يستعمل في غيرها مقيدة كقوله من سن سنة سيئة . وقيل هي الطريقة المعتادة سواء كانت حسنة أو سيئة كما في الحديث الصحيح من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة ، وأما معناها شرعا أي في اصطلاح أهل الشرع فهي قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره وتطلق بالمعنى العام على الواجب وغيره في عرف أهل اللغة والحديث وأما في عرف أهل الفقه فانما يطلقونها على ماليس بواجب وتطلق على مايقابل البدعة كقولهم فلان من أهل السنة قال ابن فارس في فقه العربية وكره العلماء قول من قال سنة أبي بكر وعمر وانما يقال سنة الله وسنة رسوله ويجاب عن هذا بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد قال في الحديث الصحيح عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهادين عضوا عليها بالنواجذ ويمكن أن يقال إنه صلى الله عليه وسلم أراد بالسنة هنا الطريقة . وقيل في حدها اصطلاحا هي ماترجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحا ليس معه المنع من النقيض . وقيل هي ماواظب على فعله النبي صلى الله عليه وسلم مع ترك ما بلا عذر . وقيل هي في العبادات النافلة وفي الأدلة ماصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير وهذا هو المقصود بالبحث عنه في هذا العلم .

البحث الثاني : اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال ألا واني أوتيت القرآن ومثله معه أي أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن وذلك كتحريم لحوم الحمر الأهلية وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير وغير ذلك مما لم يأت عليه الحصر ، وأما مايروى من طريق ثوبان في الأمر بعرض الأحاديث على القرآن فقال يحيى بن معين انه موضوع وضعته الزنادقة ، وقال الشافعي ما رواه أحد ممن يثبت حديثه في شيء صغير ولا كبير ، وقال ابن عبد البر في كتاب جامع العلم قال عبد الرحمن بن مهدي الزنادقة والخوارج وضعوا حديث ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فأنا قلته وان خالف فلم أقله ، وقد عارض حديث العرض قوم فقال وعرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله فخالفه لأنا وجدنا في كتاب الله ـ وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا ـ ووجدنا فيه ـ قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ـ ووجدنا فيه ـ من يطع الرسول فقد أطاع الله ـ قال الأوزاعي الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب قال ابن عبد البر انها تقضي عليه وتبين المراد منه وقال يحيى بن أبي كثير السنة قاضية على الكتاب . والحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورية دينية ولايخالف في ذلك إلا من لاحظ له في دين الاسلام .

البحث الثالث : ذهب الأكثر من أهل العلم إلى عصمة الأنبياء بعد النبوة من الكبائر وقد حكى القاضي أبو بكر اجماع المسلمين على ذلك ، وكذا حكاه ابن الحاجب وغيره من متأخري

(فكل فقه علم) أي فكل مايصدق عليه الفقه يصدق عليه العلم لأن كل ماهو معرفة الأحكام الخ فهو معرفة المعلوم (وليس كل علم فقها) رفع للايجاب الكلي أي وليس كل مايصدق عليه العلم يصدق عليه الفقه لأن النحو مثلا يصدق عليه العلم ولا يصدق عليه الفقه وقد صرحوا بأن الصدق في المفردات ومافي حكمها كالمركبات الاضافية والاسنادية كما هنا بمعنى الحمل و يستعمل بعلى وعلى هذا فالصدق في قوله لصدق العلم بمعنى الحمل والباء في قوله بالنحو بمعنى على أي لحمل العلم على النحو فيقال النحو علم ولايخفى اشكال ماذكره المصنف والشارح من الأخصية المطلقة إذ الفقه كما تقدم معرفة الأحكام بمعنى ظنها وهو شامل للمطابق وغيره كما هو الواقع والعلم كما سيأتي معرفة المعلوم على ماهو به فلا يكون إلا مطابقا فان حملت المعرفة فيه على ظاهرها من الادراك الجازم لم يكن الفقه أخص بل مباينا بل ولم يصح الاطلاق قوله

لصدق العلم بالنحو وغيره إذ من النحو

الأصوليين وكذا حكوا الإجماع على عصمتهم بعد النبوّة مما يزرى بمناصبهم كرذائل الأخلاق والدناآت وسائر ماينفرعنهم وهى التى يقال لها صغائر الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة و إنما اختلفوا فى الدليل الدال على عصمتهم ممأخذ كر هل هو الشرع أو العقل فقالت المعتزلة و بعض الأشعرية إن الدليل على ذلك الشرع والعقل لأنها منفرة عن الاتباع فيستحيل وقوعها منهم عقلا وشرعا ونقله امام الحرمين فى البرهان عن طبقات الخلق قال واليه مصير جاهير أئمتنا وقال ابن فورك إن ذلك ممتنع من مقتضى المعجزة قال القاضى عياض واليه ذهب الأستاذ أبو اسحق ومن تبعه وقال القاضى أبو بكر وجماعة من محققى الشافعية والحنفية إن الدليل على امتناعها السمع فقط وروى عن القاضى أبى بكر رضى الله عنه أنه قال انها ممتنعة سمعا والاجماع دلّ عليه قال ولوردنا ذلك إلى العقل فليس فيه مايحيلها واختار هذا إمام الحرمين والغزالى والكيا وابن برهان قال الهندى هذا الخلاف فيما إذا لم يسنده إلى المعجزة فى التحدى فان أسنده إليها كان امتناعه عقلا ، وهكذا وقع الاجماع على عصمتهم بعد النبوّة من تعمد الكذب فى الأحكام الشرعية لدلالة المعجزة على صدقهم وأما الكذب غلطا فمنعه الجمهور وجوّزه القاضى أبو بكر واستدل الجمهور بأن المعجزة تدل على امتناعه واستدل القاضى بأن المعجزة انما تدل على امتناعه عمدا لاخطأ وقول الجمهور أولى . وأما الصغائر التى لاتزرى بالمنصب ولا كانت من الدناآت فاختلفوا هل تجوز عليهم و إذا جازت هل وقعت منهم أم لا فنقل إمام الحرمين والكيا عن الأكثرين الجواز عقلا وكذا نقل ذلك عن الأكثرين ابن الحاجب ونقل إمام الحرمين وابن القشيرى عن الأكثرين أيضا عدم الوقوع قال إمام الحرمين الذى ذهب اليه المحصلون أنه ليس فى الشرع قاطع فى ذلك نفيا أو اثباتا والظواهر مشعرة بالوقوع ونقل القاضى عياض تجويز الصغائر ووقوعها عن جماعة من السلف منهم أبو جعفر الطبرى وجماعة من الفقهاء والمحدثين ، قالوا ولابد من تنبيههم عليه إما فى الحال على رأى جمهور المتكلمين أوقبل وفاتهم على رأى بعضهم ، ونقل ابن حزم فى الملل والنحل عن أبى اسحق الاسفرائنى وابن فورك أنهم معصومون عن الصغائر والكبائر جميعا ، وقال إنه الذى ندين الله به واختاره ابن برهان وحكاه النووى فى زوائد الروضة عن المحققين قال القاضى حسين وهو الصحيح من مذهب أصحابنا يعنى الشافعية وماورد من ذلك فيحمل على ترك الأولى . قال القاضى عياض يحمل على ماقبل النبوة أوعلى أنهم فعلوه بتأويل واختار الرازى العصمة عمدا وجوزها سهوا . واختلفوا فى معنى العصمة فقيل هو أن لا يمكن المعصوم من الاتيان بالمعصية ، وقيل هو أن يختص فى نفسه أو بدنه بخاصية تقتضى امتناع إقدامه عليها وقيل إنها القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية ، وقيل إن الله منعهم منها بألطافه بهم فصرف دواعيهم عنها ، وقيل إنها تهيئة العبد للموافقة مطلقا وذلك يرجع الى خلق القدرة على كل طاعة . فان قلت : فما تقول فيما ورد فى القرآن الكريم منسوبا الى جماعة من الأنبياء وأولهم أبونا آدم عليه السلام ، فان الله يقول ــ وعصى آدم ربه فغوى ــ قلت : قد قدمنا وقوع الاجماع على امتناع الكبائر منهم بعد النبوة فلابد من تأويل ذلك بما يخرجه عن ظاهره بوجه من الوجوه ، وهكذا يحمل ماوقع من ابراهيم عليه السلام من قوله إنى سقيم ، وقوله بل فعله كبيرهم ، وقوله فى سارة انها أخته على مايخرجه عن محض الكذب لوقوع الاجماع على امتناعه منهم بعد النبوة ، وهكذا فى قوله سبحانه وتعالى فى يونس عليه السلام ــ اذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه ــ لابدّ من تأويله بما يخرجه عن ظاهره وهكذا مافعله أولاد يعقوب بأخيهم يوسف وهكذا يحمل ماورد عن نبينا صلى الله عليه وسلم أنه كان يستغفر الله فى كل يوم وأنه

والمعانى مثلا ماليس ادراكا جازما ضرورة أن فيهما ماطريقه الاستنباط والنقل بالآحاد وكلاهما لايتسبب عنه الادراك الجازم وان حلت على معنى الظن أو أعم كان بينهما عموم من وجه كما هو ظاهر ولا مخلص من هذا الاشكال إلا بمخالفة السباق وحمل العلم هنا على مطلق الادراك جازما أولا مطابقا أولا لاعلى المعنى الآتى آنفا بيانه فى كلام المصنف والشارح المتبادر إرادته لذكره عقب ماذكر واقتصاره عليه فتأمله (والعلم) أى الحادث فلا يرد أن التعريف لايشمل علمه تعالى لأنه لايسمى معرفة اجماعا لاصطلاحا ولا لغة قال المصنف تبعا للباقلانى (معرفة المعلوم) ولما ورد عليه أنه يلزم استدراك قوله الآتى على ماهو به إذ المعرفة لاتكون الا كذلك وأن للعلوم ماوقع عليه العلم ومعرفة ماوقع عليه العلم تحصيل الحاصل وهو محال فلا يصدق [illegible]م على شىء فى الواقع وهو باطل وأن المعرفة إدراك البسائط تصورا أو تصديقا أو إدراك الجزئيات أو الادراك بعد الجهل أوالادراك الأخير من ادراكين لشىء واحد يتخللهما عدم على الخلاف فى معناها فلا يكون التعريف جامعا لخروج ادراك المركبات على الأول والكليات على الثانى

كان

كان يتوب اليه فى كل يوم على أن المراد رجوعه من حالة الى أرفع منها . وأما النسيان فلا يمتنع وقوعه من الأنبياء قبل إجماعا ، وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكرونى . قال قوم ولا يقرون عليه بل ينبهون . قال الآمدى ذهب الأستاذ أبو اسحق الاسفرائينى وكثير من الأئمة الى امتناع النسيان . قال الزركشى فى البحر وأما الامام الرازى فى بعض كتبه فادعى الاجماع على الامتناع ، وحكى القاضى عياض الاجماع على امتناع السهو والنسيان فى الأقوال البلاغية وخص الخلاف بالأفعال وأن الأكثرين ذهبوا الى الجواز وتأول المانعون الأحاديث الواردة فى سهوه صلى الله عليه وسلم على أنه تعمد ذلك وهذا التأويل باطل بعد قوله أنسى كما تنسون ، فاذا نسيت فذكرونى ، وقد اشترط جمهور المجوزين للسهو والنسيان اتصال التنبيه بالواقعة . وقال امام الحرمين يجوز التأخير ، وأما قبل الرسالة فذهب الجمهور الى أنه لا يمتنع من الأنبياء ذنب كبير ولا صغير ، وقالت الروافض يمتنع قبل الرسالة منهم كل ذنب ، وقالت المعتزلة يمتنع الكبائر دون الصغائر واستدل المانعون مطلقا أو مقيدا بالكبائر بأن وقوع الذنب منهم قبل النبوة منفر عنهم عند أن يرسلهم الله فيخل بالحكمة من بعثهم ، وذلك قبيح عقلا ، ويجاب عنه بأنا لا نسلم ذلك والكلام على هذه المسئلة مبسوط فى كتب الكلام .

البحث الرابع : فى أفعاله صلى الله عليه وسلم . اعلم أن أفعاله صلى الله عليه وسلم تنقسم الى سبعة أقسام : الأول ما كان من هواجس النفس والحركات البشرية كتصرف الأعضاء وحركات الجسد فهذا القسم لا يتعلق به أمر باتباع ولا نهى عن مخالفة وليس فيه أسوة ولكنه يفيد أن مثل ذلك مباح

القسم الثانى : ما لا يتعلق بالعبادات ووضح فيه أمر الجبلة كالقيام والقعود ونحوهما فليس فيه تأس ولا به اقتداء ولكنه يدل على الاباحة عند الجمهور ونقل القاضى أبو بكر الباقلانى عن قوم أنه مندوب ، وكذا حكاه الغزالى فى المنخول ، وقد كان عبد الله بن عمر رضى الله عنه يتتبع مثل هذا و يقتدى به كما هو معروف عنه منقول فى كتب السنة المطهرة .

القسم الثالث : ما احتمل أن يخرج عن الجبلة الى التشريع بمواظبته عليه على وجه معروف ووجه مخصوص كالأكل والشرب واللبس والنوم فهذا القسم دون ما ظهر فيه أمر القربة وفوق ما ظهر فيه أمر الجبلة على فرض أنه لم يثبت فيه إلا مجرد الفعل ، وأما إذا وقع منه صلى الله عليه وسلم الارشاد الى بعض الهيآت كما ورد عنه الارشاد الى هيئة من هيآت الأكل والشرب واللبس والنوم فهذا خارج عن هذا القسم داخل فيما سيأتى ، وفى هذا القسم قولان للشافعى ومن معه يرجع فيه الى الأصل وهو عدم التشريع أو الى الظاهر وهو التشريع والراجح الثانى ، وقد حكاه الأستاذ أبو اسحق عن أكثر المحدثين فيكون مندوبا .

القسم الرابع : ما علم اختصاصه به صلى الله عليه وسلم كالوصال والزيادة على أربع فهو خاص به لا يشاركه فيه غيره وتوقف إمام الحرمين فى أنه هل يمنع التأسى به أم لا ، وقال ليس عندنا نقل لفظى أو معنوى فى أن الصحابة كانوا يقتدون به صلى الله عليه وآله وسلم فى هذا النوع ولم يتحقق عندنا ما يقتضى ذلك فهذا محل التوقف وفرق الشيخ أبو شامة المقدسى فى كتابه فى الأفعال بين المباح والواجب ، فقال ليس لأحد الاقتداء به فيما هو مباح له كالزيادة على الأربع و يستحب الاقتداء به فى الواجب عليه كالضحى والوتر ، وكذا فيما هو محرم عليه كأكل ذى الرائحة الكريهة وطلاق من تكره صحبته . والحق أنه لا يقتدى به فيما صرح لنا بأنه خاص به كائنا ما كان إلا بشرع يخصنا ، فاذا قال مثلا هذا واجب علىّ مندوب لكم كان فعلنا لذلك الفعل لكونه أرشدنا الى كونه مندوبا

والادراك غير المسبوق بالجهل على الثالث وأول الادراكين أو الادراك المنفرد على الرابع مع أن جميع المذكورات من أفراد العلم دفع الشارح جميع هذه الايرادات حيث بين بقوله (أى) العلم (ادراك ما من شأنه أن يعلم) أى تصور الشيء أو التصديق بحاله نسبة كان أو غيرها فيهما أن المراد بالمعرفة مطلق الادراك الشامل للمطابق وغيره فلا يلزم الاستدراك المذكور والجمع أقسام الاستدراك المذكورة للمعرفة فيكون التعريف جامعا وأن المراد بالمعلوم ما من شأنه أن يعلم لا ما وقع عليه العلم فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا عدم صدق العلم على شيء فى الواقع و يمكن أن يؤخذ منه جواب لزوم الدور أيضا إذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الابعد معرفته بأن المراد بالمعلوم ذات المعلوم لا مع وصف العلم فالواجب لضرورة التعريف بالمعلوم ادراكه لكن ادراكه ممكن بغير وصف المعلومية نعم يرد على تعبير الشارح فى تفسير الحد بالادراك بأنه مجاز عن العلم لأن معناه الحقيقى هو اللحوق والوصول والمجاز تصان عنه الحدود قال فى شرح المواقف فان أجيب باشتهاره فى معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لأن المعنى المجازى هو

العلم نفسه فكأنه قيل هو علم المعلوم انتهى ويمكن أن يجاب باشتهاره فيما هو أعم من العلم وهو وصول النفس

لنا لا لكونه واجبا عليه ، وان قال هذا مباح لى أو حلال ولم يزد على ذلك لم يكن لنا أن نقول هو مباح لنا أو حلال لنا وذلك كالوصال فليس لنا أن نواصل هذا على فرض عدم ورود مايدل على كراهة الوصال لنا أما لو ورد مايدل على ذلك كما ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم واصل أياما تنكيلا لمن لم ينته عن الوصال فهذا لا يجوز لنا فعله بهذا الدليل الذى ورد عنه ولا يعتبر باقتداء من اقتدى به فيه كابن الزبير ، وأما لو قال هذا حرام علىّ وحدى ولم يقل حلال لكم فلا بأس بالتنزه عن فعل ذلك الشئ أما لو قال حرام على حلال لكم فلا يشرع التنزه عن فعل ذلك الشىء فليس فى ترك الحلال ورع .

القسم الخامس . ماأبهمه صلى الله عليه وآله وسلم لانتظار الوحى كعدم تعيين نوع الحج مثلا ، فقيل يقتدى به فى ذلك وقيل لا قال إمام الحرمين فى النهاية وهذا عندى هفوة ظاهرة ، فان إبهام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم محمول على انتظار الوحى قطعا فلا مساغ للاقتداء به من هذه الجهة .

القسم السادس : مايفعله مع غيره عقوبة له فاختلفوا هل يقتدى به فيه أم لا فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل هو بالاجماع موقوف على معرفة السبب ، وهذا هو الحق فان وضح لنا السبب الذى فعله لأجله كان لنا أن نفعل مثل فعله عند وجود مثل ذلك السبب وان لم يظهر السبب لم يجز ، وأما إذا فعله بين شخصين متداعيين فهو جار مجرى القضاء فتعين علينا القضاء بما قضى به .

القسم السابع : الفعل المجرد عما سبق . فان ورد بيانا كقوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتمونى أصلى وخذوا عنى مناسككم وكالقطع من الكوع بيانا لآية السرقة فلا خلاف أنه دليل فى حقنا وواجب علينا ، وان ورد بيان لمجمل كان حكمه حكم ذلك المجمل من وجوب وندب كأفعال الحج وأفعال العمرة وصلاة الفرض وصلاة الكسوف ، وان لم يكن كذلك بل ورد ابتداء فان علمت صفته فى حقه من وجوب أو ندب أو اباحة فاختلفوا فى ذلك على أقوال : الأول أن أمته مثله فى ذلك الفعل الا أن يدل دليل على اختصاصه وهذا هو الحق . والثانى أن أمته مثله فى العبادات دون غيرها . والثالث الوقف . والرابع لا يكون شرعا لنا إلا بدليل ، و إن لم تعلم صفته فى حقه وظهر فيه قصد القربة فاختلفوا فيه على أقوال .

الأول : أنه للوجوب وبه قال جماعة من المعتزلة وابن شريح وأبو سعيد الاصطخرى وابن خيران وابن أبى هريرة واستدلوا على ذلك بالقرآن والاجماع والمعقول : أما القرآن فبقوله ـ وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا ـ وقوله ـ ان كنتم تحبون الله فاتبعونى ـ وقوله ـ فليحذر الذين يخالفون عن أمره ـ وقوله ـ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ـ وقوله ـ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ـ وأما الاجماع فلكون الصحابة كانوا يقتدون بأفعاله ، وكانوا يرجعون الى رواية من يروى لهم شيئا منها فى مسائل كثيرة منها أنهم اختلفوا فى الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرجعوا الى ذلك وأجمعوا عليه . وأما المعقول فلكون الاحتياط يقتضى حمل الشئ على أعظم مراتبه . وأجيب عن الآية الأولى بمنع تناول قوله ـ وما آتاكم الرسول ـ للأفعال بوجهين الأول أن قوله ـ ومانهاكم عنه فانتهوا ـ يدل على أنه أراد بقوله ما آتاكم ما أمركم . الثانى أن الاتيان إنما يأتى فى القول . والجواب عن الآية الثانية أن المراد بالمتابعة فعل مثل مافعله فلا يلزم وجوب فعل كل مافعله مالم يعلم أن فعله على وجه الوجوب والمفروض خلافه . والجواب عن الآية الثالثة أن لفظ الأمر حقيقة فى القول بالاجماع ولانسلم أنه يطلق على الفعل على أن الضمير فى أمره يجوز أن يكون

الى المعنى فى الجملة فيندفع ماذكر . واعلم أن قولنا ما من شأنه كذا يراد به تارة ما يمكن فيه كذا وأخرى ما العادة فيه كذا فعلى الأول يخرج معرفة ما يمتنع معرفته ككنه ذاته تعالى كما ذهب اليه الحكماء والغزالى وعلى الثانى يخرج معرفة ما تحت الأرضين وما وراء الأفلاك وما فى بطون البحار فلا يكون التعريف جامعا لوجوب تناوله سائر الأفراد ولو ممتنعة ويمكن أن يجاب بأن المراد ما يمكن أن يعلم ولو لله تعالى أو لملك أو جنى وكنه ذاته معلوم له لشمول علمه تعالى وما تحت الأرضين وما ذكر معه معلومة له تعالى ولبعض خلقه أيضا كالملائكة والجن واحترز بقوله (على ما) أى على الوجه الذى أو على وجه ووصف (هو) أى مامن شأنه أن يعلم ملتبس (به) أى بذلك الوجه (فى الواقع) عن ادراك المعلوم لا على ما هو به مطلقا أو على ماهو به فى الاعتقاد دون الواقع فانه جهل كما يعلم مما يأتى والواقع قبل علم الله وقيل اللوح المحفوظ وقيل غير ذلك مما هو فى محله وفى

فى هذا التعريف مباحث أخر بيناها فى الأصل ومعرفة المعلوم على ماهو به فى الواقع (كادراك

راجعا الى الله سبحانه لأنه أقرب المذكورين . والجواب عن الآية الرابعة أن التأسى هو الاتيان بمثل فعل الغير فى الصورة والصفة حتى لو فعل صلى الله عليه وآله وسلم شيئا على طريق التطوع وفعلناه على طريق الوجوب لم نكن متأسين به فلا يلزم وجوب مافعله إلا إذا دل دليل آخر على وجوبه فلو فعلنا الفعل الذى فعله مجردا عن دليل الوجوب معتقدين أنه واجب علينا لكان ذلك قادحا فى التأسى . والجواب عن الآية الخامسة أن الطاعة هى الاتيان بالمأمور أو بالمراد على اختلاف المذهبين فلا يدل ذلك على وجوب أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم . وأما الجواب عن دعوى اجماع الصحابة فهم لم يجمعوا على كل فعل يبلغهم بل أجمعوا على الاقتداء بالأفعال على صفتها التى هى ثابتة لها من وجوب أو ندب أو نحوهما والوجوب فى تلك الصورة المذكورة مأخوذ من الأدلة الدالة على وجوب الغسل من الجنابة . وأما الجواب عن المعقول فالاحتياط إنما يصار اليه إذا خلا عن الغرر قطعا وههنا ليس كذلك لاحتمال أن يكون ذلك الفعل حراما على الأمة وإذا احتمل لم يكن المصير الى الوجوب احتياطا

القول الثانى : أنه للندب ، وقد حكاه الجوينى فى البرهان عن الشافعى ، فقال وفى كلام الشافعى مايدل عليه ، وقال الرازى فى المحصول إن هذا القول نسب الى الشافعى ، وذكر الزركشى فى البحر أنه حكاه عن القفال وأبى حامد المروزى واستدلوا بالقرآن والاجماع والمعقول . أما القرآن فقوله ـ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ـ ولو كان التأسى واجبا لقال عليكم فلما قال لكم دل على عدم الوجوب ولما أثبت الأسوة دل على رجحان جانب الفعل على الترك فلم يكن مباحا . وأما الاجماع فهو أنا رأينا أهل الأعصار متطابقين على الاقتداء بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم وذلك يدل على انعقاد الاجماع على أنه يفيد الندب لأنه أقل مايفيده جانب الرجحان . وأما المعقول فهو أن فعله إما أن يكون راجحا على العدم أو مساويا له أو دونه ، والأول متعين ، لأن الثانى والثالث مستلزمان أن يكون فعله عبثا وهو باطل وإذا تعين أنه راجح على العدم فالراجح على العدم قد يكون واجبا وقد يكون مندوبا والمتيقن هو الندب . وأجيب عن الآية بأن التأسى هو إيقاع الفعل على الوجه الذى أوقعه عليه فلو فعله واجبا أو مباحا وفعلناه مندوبا لما حصل التأسى . وأجيب عن الاجماع بأنا لانسلم أنهم استدلوا بمجرد الفعل لاحتمال أنهم وجدوا مع الفعل قرائن أخر . وأجيب عن المعقول بأنا لانسلم أن فعل المباح عبث لأن العبث هو الخالى عن الغرض فاذا حصل فى المباح منفعة ناجزة لم يكن عبثا من حيث حصول النفع به وخرج عن العبث ثم حصول الغرض فى التأسى بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم ومتابعة أفعاله بين فلا يعد من أقسام العبث .

القول الثالث : أنه للاباحة . قال الرازى : فى المحصول وهو قول مالك ولم يحك الجوينى قول الإباحة ههنا لأن قصد القربة لايجامع استواء الطرفين لكن حكاه غيره كما قدمنا عن الرازى وكذلك حكاه ابن السمعانى والآمدى وابن الحاجب حملا على أقل الأحوال . واحتج من قال بالإباحة بأنه قد ثبت أن فعله صلى الله عليه وآله وسلم لايجوز أن يكون صادرا على وجه يقتضى الاثم لعصمته فثبت أنه لابد أن يكون إما مباحا أو مندوبا أو واجبا ، وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة فى رفع الحرج عن الفعل ، فأما رجحان الفعل فلم يثبت على وجوده دليل فثبت بهذا أنه لاحرج فى فعله كما أنه لارجحان فى فعله فكان مباحا وهو المتيقن فوجب التوقف عنده وعدم مجاوزته إلى ماليس بمتيقن ويجاب عنه بأن محل النزاع كما عرفت هو كون ذلك الفعل قد ظهر فيه قصد القربة وظهورها ينافى مجرد الإباحة وإلا لزم أن لايكون لظهورها معنى يعتدّ به .

القول الرابع : الوقف . قال الرازى فى المحصول وهو قول الصيرفى وأكثر المعتزلة وهو

حيوان ناطق فانه فى الواقع معنى الانسان وذاته على بحث فيه فى محله (والجهل تصوّر الشىء) أى المعنى مطلقا ولما كان التصور يطلق تارة على مقابلة التصديق وهو الأشهر والمراد عند الاطلاق وأخرى على مطلق الادراك الشامل للقسمين كان المتبادر إرادة الأوّل وهو فاسد لجريان الجهل فى التصديقات أيضا بل يختص بها بناء على ماهو الحق عندهم أن التصورات لاتحتمل عدم المطابقة قال فى شرح المواقف لايوصف التصور بعدم المطابقة أصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه فى أذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة انسان وعلم تصورى به والخطاب إنما هو فى حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئى فالتصورات كلها مطابقة لما هى تصورات له موجودا كان أو معدوما ممكنا أو ممتنعا وعدم المطابقة فى أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات انتهى وفيه كلام مذكور مع جوابه فى محله لايحتمله هذا المختصر فلهذا بين الشارح أن المراد بالتصور هنا مطلق الادراك بقوله أى الجهل (إدراكه) أى الشىء مطلقا سواء كان ذلك الادراك تصديقا كما فى إدراك النسبة على وجه القبول والاذعان

المختار انتهى ، وحكاه الشيخ أبو اسحق عن أكثر أصحاب الشافعي ، وحكاه أيضا عن الدقاق واختاره القاضي أبو الطيب الطبري ، وحكاه في اللمع عن الصيرفي وأكثر المتكلمين وعندي أنه لامعنى للوقف في الفعل الذي قد ظهر فيه قصد القربة فان قصد القربة يخرجه عن الإباحة إلى مافوقها والمتيقن مما هو فوقها الندب . وأما إذا لم يظهر فيه قصد القربة بل كان مجردا مطلقا فقد اختلفوا فيه بالنسبة الينا على أقوال .

الأول أنه واجب علينا ، وقد روى هذا عن ابن سريج قال الجويني وابن خيران وابن أبي هريرة والطبري وأكثر متأخري الشافعية ، وقال سليم الرازي انه ظاهر مذهب الشافعي واستدلوا بنحو ما استدل به القائلون بالوجوب مع ظهور قصد القربة ويجاب عنهم بما أجيب به عن أولئك بل الجواب عن هؤلاء بتلك الأجوبة أظهر لعدم ظهور قصد القربة في هذا الفعل وقد اختار هذا القول أبو الحسين بن القطان والرازي في المعالم . قال القرافي : وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الأصولية والفروعية ونقله القاضي أبو بكر عن أكثر أهل العراق .

القول الثاني أنه مندوب . قال الزركشي في البحر وهو قول أكثر الحنفية والمعتزلة ونقله القاضي وابن الصباغ عن الصيرفي والقفال الكبير . قال الروياني هو قول الأكثرين ، وقال ابن القشيري في كلام الشافعي مايدل عليه . قلت هو الحق لأن فعله صلى الله عليه وآله وسلم وان لم يظهر فيه قصد القربة فهو لابد أن يكون لقربة وأقل مايتقرب به هو المندوب ولادليل يدل على زيادة على الندب فوجب القول به ولايجوز القول بأنه يفيد الاباحة فان إباحة الشيء بمعنى استواء طرفيه موجودة قبل ورود الشرع به فالقول بها إهمال للفعل الصادر منه صلى الله عليه وسلم فهو تفريط كما أن حمل فعله المجرد على الوجوب إفراط والحق بين المقصر والمغالي .

القول الثالث : أنه مباح نقله الدبوسي في التقويم عن أبي بكر الرازي ، وقال إنه الصحيح واختاره الجويني في البرهان وهو الراجح عند الحنابلة ويجاب عنه بما ذكرناه قريبا .

القول الرابع الوقف حتى يقوم دليل نقله ابن السمعاني عن أكثر الأشعرية قال واختاره الدقاق وأبو القاسم بن كج قال الزركشي وبه قال جمهور أصحابنا وقال ابن فورك انه الصحيح وكذا صححه القاضي أبو الطيب في شرح الكفاية واستدلوا بأنه لما كان محتملا للوجوب والندب والاباحة مع احتمال أن يكون من خصائصه كان التوقف متعينا ويجاب عنهم بمنع احتماله للاباحة لما قدمنا ومنع احتمال الخصوصية لأن أفعاله كلها محمولة على التشريع مالم يدل دليل على الاختصاص وحينئذ فلا وجه للتوقف والعجب من اختيار مثل الغزالي والرازي له .

البحث الخامس : في تعارض الأفعال . اعلم أنه لايجوز التعارض بين الأفعال بحيث يكون البعض منها ناسخا لبعض أومخصصا له لجواز أن يكون الفعل في ذلك الوقت واجبا وفي مثل ذلك الوقت بخلافه لأن الفعل لاعموم له فلا يشمل جميع الأوقات المستقبلة ولايدل على التكرار هكذا قال جمهور أهل الأصول على اختلاف طبقاتهم وحكى ابن العربي في كتاب المحصول له ثلاثة أقوال : الأول التخيير الثاني تقديم المتأخر كالأقوال اذا تأخر بعضها . الثالث حصول التعارض وطلب الترجيح من خارج قال كما اتفق في صلاة الخوف صليت على أربع وعشرين صفة قال مالك والشافعي إنه يرجح من هذه الصفات ماهو أقرب إلى هيئة الصلاة وقدم بعضهم الأخير منها إذا علم انتهى وحكى عن ابن رشد أن الحكم في الأفعال كالحكم في الأقوال وقال القرطبي يجوز التعارض بين الفعلين عند من قال بأن الفعل يدل على الوجوب فان علم التاريخ فالمتأخر ناسخ وان جهل

أو تصورا كما في إدراك غيرها أو إدراكها لا على الوجه المذكور أو إدراكه إدراكا تصديقيا فقط على ماتقدم حال كون ذلك الشيء المدرك كائنا (على خلاف ما) أي على حال ووصف مخالف للحال والوصف الذي (هو) ذلك الشيء ملابس (به) من حقيقته أوعارضه (في الواقع) كما هو المتبادر من إطلاق قولنا هو به سواء كان ذلك الإدراك مستندا إلى شبهة أو تقليد فليس الثبات معتبرا فيه وكان في تغيير المصنف الأسلوب حيث عبر في العلم بالمعرفة وفي الجهل بالتصور رمزا إلى اختلافهما بحسب الحقيقة وتضادهما لصدق حد الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف أيضا خلافا لزعم المعتزلة تماثلهما فامتناع اجتماعهما للمماثلة لا للمضادة والاحتجاج لذلك ولما يتعلق به مقرر في الكلام وإدراك الشيء على خلاف ماهو به في الواقع (كادراك الفلاسفة) إدراكا تصديقيا (أن العالم) بفتح اللام وهو ماسوى ذات الله تعالى وصفاته من الجواهر والأعراض (قديم) بذاته وصفاته أو بذاته دون صفاته على خلاف وتفصيل عندهم مقرر في محله فانه إدراك الشيء على خلاف ماهو به في الواقع من حدوثه بالبراهين المقررة في الكلام (و بعضهم) أي الأصوليين أو العلماء فالترجيح

فالترجيح و إلافهما متعارضان كالقولين وأما على القول بأنه يدل على الندب أوالاباحة فلاتعارض وقال الغزالى فى المنخول اذا نقل فعل وحمل على الوجوب ثم نقل فعل يناقضه فقال القاضى لايقطع بأنه ناسخ لاحتمال أنه انتهى مدة الفعل الأول قال وذهب ابن مجاهد إلى أنه نسخ وتردد فى القول الطارىء على الفعل وجزم الكيا بعدم تصور تعارض الفعلين ثم استثنى من ذلك ما إذا علم بدليل أنه أريد به إدامته فى المستقبل بأنه يكون مابعده ناسخا له قال وعلى مثله بنى الشافعى مذهبه فى سجود السهو قبل السلام و بعده . والحق أنه لايتصور تعارض الأفعال فانه لاصيغ لها يمكن النظر فيها والحكم عليها بل هى مجرد أكوان متغايرة واقعة فى أوقات مختلفة وهذا إذا لم تقع بيانات للأقوال أما إذا وقعت بيانات للأقوال فقد تتعارض فى الصورة ولكن التعارض فى الحقيقة راجع إلى المبينات من الأقوال لا إلى بيانها من الأفعال وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم «صلوا كما رأيتمونى أصلى» فان آخر الفعلين ينسخ الأول كآخر القولين لأن هذا الفعل بمثابة القول قال الجوينى وذهب كثير من الأئمة فيما إذا نقل عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فعلان مؤرخان مختلفان أن الواجب التمسك بآخرهما واعتقاد كونه ناسخا للأول قال وقد ظهر ميل الشافعى الى هذا ثم ذكر ترجيحه للمتأخر من صفات صلاة الخوف و ينبغى حمل هذا على الأفعال التى وقعت بيانا كما ذكرنا فان صلاة الخوف على اختلاف صفاتها واقعة بيانا وهكذا ينبغى حمل مانقله المازرى عن الجمهور من أن المتأخر من الأفعال ناسخ على ماذكرنا .

البحث السادس : إذا وقع التعارض بين قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وفيه صور و بيان ذلك أنه ينقسم أولا إلى ثلاثة أقسام : أحدها أن يعلم تقدم القول على الفعل . ثانيها أن يعلم تقدم الفعل على القول . ثالثها أن يجهل التاريخ وعلى الأولين اما أن يتعقب الثانى الأول بحيث لايتخلل بينهما زمان أو يتراخى أحدهما عن الآخر وهذان قسمان إلى الثلاثة المتقدمة يكون الجميع خمسة أقسام وعلى الثلاثة الأول إما أن يكون القول عاما للنبى صلى الله عليه وآله وسلم ولأمته أوخاصا به أوخاصا بأمته فتكون الأقسام ثمانية . ثم الفعل إما أن يدل دليل على وجوب تكراره فى حقه صلى الله عليه وآله وسلم ووجوب تأسى الأمة به أولا يدل دليل على واحد منهما أو يقوم دليل على التكرار دون التأسى أو يقوم دليل على التأسى دون التكرار ، فاذا ضربت الأقسام الأربعة وهى التى يعلم فيها تعقب الفعل للقول وتراخيه عنـه وتعقب القول للفعل وتراخيه عنه فى الثلاثة التى ينقسم إليها القول من كونه يعم النبى صلى الله عليه وآله وسلم وأمته أو يخصه أو يخص أمتـه حصل منها اثنا عشر قسما نضربها فى أقسام الفعل الأربعـة بالنسبة إلى التكرار والتأسى أو عدمهما أو وجود أحـدهما دون الآخر فيحصل ثمانية وأربعون قسما . وقد قيل إن الأقسام تنتهى إلى ستين قسما وماذكرناه أولى وأكثر هـذه الأقسام غير موجود فى السنة فلنتكلم ههنا على ما يكثر وجوده فيها وهى أربعة عشر قسما .

الأول : أن يكون القول مختصا به مع عدم وجود دليل يدل على التكرار والتأسى وذلك نحو أن يفعل صلى الله عليـه وآله وسلم فعلا ثم يقول بعده لايجوز لى مثل هذا الفعل فلا تعارض بين القول والفعل لأن القول فى هذا الوقت لاتعلق له بالفعل فى الماضى إذ الحكم يختص بما بعده ولافى المستقبل إذ لاحكم للفعل فى المستقبل لأن الفرض عدم التكرار له .

القسم الثانى : أن يتقدم القول مثل أن يقول لايجوز لى الفعل فى وقت كذا ثم يفعله فيـه فيكون الفعل ناسخا لحكم القول .

بالمركب لتركبه من جهلين لأنه يعتقد الشىء على خلاف ماهو عليه فهذا جهل بذلك الشىء و يعتقد أنه يعتقده على ماهو عليه فهـذا جهـل آخر وقد تركبا معا (وجعل) هذا البعض الجهل (البسيط) الذى يقابل المركب (عدم العـلم) عما من شأنه أن يكون عالما (بالشىء) مطلقا بأن لايدركه لا على ماهو به ولا على خلاف ماهو به فلا يكون ضدا للعلم بل مقابلا له تقابل العـدم والملكة كما فى المواقف وشرحه ودخل فى عدم العلم بالشىء السهو والغفلة والذهول وما بعد العلم وغـيره وفى ذلك كلام مذكور فى الأصل وعدم العلم بالشىء (كعدم علمنا) معاشر الآدميين ولو فى الجلة (بما تحت الأرضين) أو بعضها أو بعض أجزائها (وم فى بطون البحار) أو بعضها وانما أطلق الشىء ومثله بما ذكر لحكاية كلام هذا البعض فلاينافى مامشى عليه فى شرح جمع الجوامع تبعا له من تقييده بالمقصود وتصريحه بالاحتراز عما لا يقصد كأسفل الأرض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به

جهـلا انتهى (وعلى) ظاهر (ما ذكره المصنف) من التعريف الظاهر فى أنه لمطلق الجهـل حيث لم يقيد المعرفة به بالمركب

القسم الثالث : أن يكون القول خاصا به و يجهل التاريخ فلا تعارض فى حق الأمة وأما فى حقه صلى الله عليه وآله وسلم ففيه خلاف وقد رجح الوقف .

القسم الرابع : أن يكون القول مختصا بالأمة وحينئذ فلا تعارض لأن القول والفعل لم يتواردا على محل واحد .

القسم الخامس : أن يكون القول عاما له وللأمة فيكون الفعل على تقدير تأخره مخصصاله من عموم القول وذلك كنهيه عن الصلاة بعد العصر ثم صلاته الركعتين بعدها قضاء لسنة الظهر ومداومته عليهما و إلى ماذكرنا من اختصاص الفعل به صلى الله عليه وآله وسلم ذهب الجمهور قالوا وسواء تقدم الفعل أو تأخر وقال الأستاذ أبو منصور إن تقدم الفعل دلّ على نسخه القول عند القائلين بدخول المخاطب فى عموم خطابه هذا إذا كان القول شاملا له صلى الله عليه وآله وسلم بطريق الظهور كأن يقول لايحل لأحد أولايجوز لمسلم أولمؤمن وأما إذا كان متناولا له على سبيل التنصيص كأن يقول لايحل لى ولالكم فيكون الفعل ناسخا للقول فى حقه صلى الله عليه وآله وسلم لافى حقنا فلا تعارض .

القسم السادس : أن يدل دليل على تكرار الفعل وعلى وجوب التأسى فيه و يكون القول خاصا به وحينئذ فلامعارضة فى حق الأمة وأما فى حقه فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ فان جهل التاريخ فقيل يؤخذ بالقول فى حقه وقيل بالفعل وقيل بالوقف .

القسم السابع : أن يكون القول خاصا بالأمة مع قيام دليل التأسى والتكرار فى الفعل فلا تعارض فى حقه صلى الله عليه وآله وسلم وأما فى حق الأمة فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ وان جهل التاريخ فقيل يعمل بالفعل وقيل بالقول وهو الراجح لأن دلالته أقوى من دلالة الفعل وأيضا هذا القول الخاص بأمته أخص من الدليل العام الدال على التأسى والخاص مقدم على العام ولم يأت من قال بتقدم الفعل بدليل يصلح للاستدلال به .

القسم الثامن : أن يكون القول عاما له وللأمة مع قيام الدليل على التكرار والتأسى فالمتأخر ناسخ فى حقه صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك فى حقنا وان جهل التاريخ فالراجح تقدم القول لما تقدم .

القسم التاسع : أن يدل الدليل على التكرار فى حقه صلى الله عليه وآله وسلم دون التأسى به و يكون القول خاصا بالأمة وحينئذ فلا تعارض أصلا لعدم التوارد على محل واحد .

القسم العاشر : أن يكون خاصا به صلى الله عليه وآله وسلم مع قيام الدليل على عدم التأسى به فلا تعارض أيضا .

القسم الحادى عشر . أن يكون القول عاماله وللأمة مع عدم قيام الدليل على التأسى به فى الفعل فيكون الفعل مخصصاله من العموم ولا تعارض بالنسبة إلى الأمة لعدم وجود دليل يدل على التأسى به وأما إذا جهل التاريخ فالخلاف فى حقه صلى الله عليه وآله وسلم كما تقدم فى ترجيح القول على الفعل أو العكس أو الوقف .

القسم الثانى عشر : إذا دل الدليل على التأسى دون التكرار أو يكون القول مخصصا به فلا تعارض فى حق الأمة وأما فى حقه فان تأخر القول فلاتعارض وان تقدم فالفعل ناسخ فى حقه وان جهل فالمذاهب الثلاثة فى حقه كما تقدم .

القسم الثالث عشر : أن يكون القول خاصا بالأمة ولا تعارض فى حقه صلى الله عليه وآله

يشعر بأنه لنوع منه وأنه بقى منه نوع آخر (لايسمى هذا) أى عدم العلم بالشيء (جهلا) إذ لايصدق عليه تصور الشيء لانتفاء تصوره مطلقا (والعلم) أى طبيعة العلم الحادث من حيث هى تنقسم إلى قسمين ضرورى ومكتسب فخرج علمه تعالى فانه لايوصف بضرورة ولا كسب واندفع ايراد أن المقسم العلم وكل علم إماضرورى أو مكتسب فيلزم انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره وذلك لأن المقسم طبيعة العلم من حيث هى من غير ملاحظة كونها ضرورية أو مكتسبة وان لم تكن فى الخارج عن أحدهما فالعلم (الضرورى ما) أى علم لاعتبار المقسم فى أقسامه فلايقال التعريف غير مانع لتناوله التقليد و بعض أقسام الظن مع أن واحدا منهما ليس علما وأقول كأن المراد ليس علما بالمعنى المشهور الذى الكلام فيه (لم يقع) أى لم يحصل بذاته حصولا ناشئا (عن نظرواستدلال) وسيأتى بيانهما و إن حصل بكسب آخر كالاصغاء وتقليب الحدقة والتمثيل بقوله (كالعلم الواقع) أى الحاصل (باحدى الحواس الخمس) مبنى على قول الشيخ أبى الحسن إن إدراك الحواس يسمى علما وزده الجمهور بأنا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون و بين ابصاره ولو كان الابصار

وسلم

وسلم وأما فى حق الأمة فالمتأخر ناسخ لعدم الدليل على التأسى .

القسم الرابع عشر : أن يكون القول عاما له وللأمة مع قيام الدليل على التأسى دون التكرار ففى حق الأمة المتاخر ناسخ ، وأما فى حقه صلى الله عليه وآله وسلم فان تقدم الفعل فلا تعارض وان تقدم القول فالفعل ناسخ ، ومع جهل التاريخ فالراجح القول فى حقنا وفى حقه صلى الله عليه وآله وسلم لقوة دلالته وعدم احتماله أو لقيام الدليل ههنا على عدم التكرار واعلم أنه لايشترط وجود دليل خاص يدل على التأسى بل يكفى ماورد فى الكتاب العزيز من قوله سبحانه ـ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ـ وكذلك سائر الآيات الدالة على الائتمار بأمره والانتهاء بنهيه ولا يشترط وجود دليل خاص يدل على التأسى به فى كل فعل من أفعاله بل مجرد فعله لذلك الفعل بحيث يطلع عليه غيره من أمته ينبغى أن يحمل على قصد التأسى به إذا لم يكن من الأفعال التى لايتأسى به فيها كأفعال الجبلة كما قررناه فى البحث الذى قبل هذا البحث .

البحث السابع : التقرير . وصورته أن يسكت النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن انكار قول قيل بين يديه أو فى عصره وعلم به أو سكت عن انكار فعل فعل بين يديه أو فى عصره وعلم به فان ذلك يدل على الجواز وذلك كأكل الضب بين يديه قال ابن القشيرى : وهذا مما لاخلاف فيه وانما اختلفوا فى شيئين أحدهما إذا دل التقرير على انتفاء الحرج فهل يختص بمن قرر أو يعم سائر المكلفين فذهب القاضى الى الأول لأن التقرير ليس له صيغة تعم ولايتعدى الى غيره ، وقيل يعم للاجماع على أن التحريم إذا ارتفع فى حق واحد ارتفع فى حق الكل والى هذا ذهب الجوينى وهو الحق لأنه فى حكم خطاب الواحد وسيأتى أنه يكون غير المخاطب بذلك الحكم من المكلفين كالمخاطب به ونقل هذا القول المازرى عن الجمهور هذا إذا لم يكن التقرير مخصصا لعموم سابق أما إذا كان مخصصا لعموم سابق فيكون لمن قرر من واحد أو جماعة وأما إذا كان التقرير فى شىء قد سبق تحريمه فيكون ناسخا لذلك التحريم كما صرح به جماعة من أهل الاصول وهو الحق ومما يندرج تحت التقرير إذا قال الصحابى كنا نفعل كذا أو كانوا يفعلون كذا وأضافه الى عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكان مما لايخفى مثله عليه ، وإن كان مما يخفى مثله عليه فلا ولا بد أن يكون التقرير على القول والفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم مع قدرته على الانكار كذا قال جماعة من الأصوليين ، وخالفهم جماعة من الفقهاء فقالوا إن من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بالخوف على النفس لاخبار الله سبحانه بعصمته فى قوله ـ والله يعصمك من الناس ـ ولابد أن يكون المقرر منقادا للشرع فلا يكون تقرير الكافر على قول أو فعل دالا على الجواز . قال الجوينى و يلحق بالكافر المنافق وخالفه المازرى وقال إنا نجرى على المنافق أحكام الاسلام ظاهرا لأنه من أهل الاسلام فى الظاهر . وأجيب عنه بأن النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان كثيرا مايسكت عن المنافقين لعلمه أن الموعظة لاتنفعهم و إذا وقع من النبى صلى الله عليه وآله وسلم الاستبشار بفعل أو قول فهو أقوى فى الدلالة على الجواز .

البحث الثامن : ماهم به صلى الله عليه وآله وسلم ولم يفعله ، كما روى عنه بأنه هم بمصالحة الأحزاب بثلث ثمار المدينة ونحو ذلك فقال الشافعى ومن تابعه إنه يستحب الاتيان بما هم به صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا جعل أصحاب الشافعى الهم من جملة أقسام السنة وقالوا يقدم القول ثم الفعل ثم التقرير ثم الهم والحق أنه ليس من أقسام السنة لأنه مجرد خطور شىء على البال من دون تنجيزه وليس ذلك مما آتانا الرسول ولامما أمر الله سبحانه بالتأسى به فيه وقد يكون إخباره صلى الله عليه

علما بالمبصر لم يكن بينهما فرق . وأجيب بان ذلك الفرق لايمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم بالنوع أو بالهوية و بأن ذلك الاستدلال انما يصح لو أمكن العلم بمتعلق الاحساس بطريق آخر غير الحس وهو باطل وقد نقل أن الأشعرى رجع عن هذا القول لأن للبهائم ادراكا بالحواس وليست من أولى العلم عرفا ولا لغة وجعل احساس العقلاء علما دون احساس البهائم محض اصطلاح وتحكم والحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة فلا يرد أن حاسة اسم فاعل من المزيد أى أحس بمعنى أدرك واسم الفاعل من المزيد على زنة المضارع لاعلى فاعل وانما يجىء على فاعل من المجرد وذلك لأن حاسة لم يرد به اسم الفاعل بل هو اسم للقوة المخصوصة وانما قال باحدى بالباء أى بسببها أو بآليتها دون لأحدى باللام للتنبيه على ما اتفق عليه المحققون من أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين خلافا لمن قال ان النفس لاتدرك الجزئيات وخرج بقوله (الظاهرة) الحواس الخمس الباطنية التى قال بها الفلاسفة إذ لا تتم أدلتها على الأصول الاسلامية كما بين فى محله وفائدة هذا الوصف مع أن المصنف بين الحواس

وآله وسلم بما همّ به للزجر كما صح عنه أنه قال « لقد هممت أن أخالف الى قوم لايشهدون الصلاة فأحرّق عليهم بيوتهم » .

البحث التاسع : الاشارة والكتابة كاشارته صلى الله عليه وآله وسلم بأصابعه العشر الى أيام الشهر ثلاث مرات وقبض فى الثالثة واحدة من أصابعه وككتابته صلى الله عليه وآله وسلم الى عماله فى الصدقات ونحوها ولا خلاف فى أن ذلك من جملة السنة ومما تقوم به الحجة .

البحث العاشر : تركه صلى الله عليه وآله وسلم الشيء كفعله له فى التأسى به فيه . قال ابن السمعانى : إذا ترك الرسول صلى الله عليه وآله وسلم شيئا وجب علينا متابعته فيه ألا ترى أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما قدّم إليه الضب فأمسك عنه وترك أكله أمسك عنه الصحابة وتركوه الى أن قال لهم إنه ليس بأرض قومى فأجدنى أعافه وأذن لهم فى أكله وهكذا تركه صلى الله عليه وآله وسلم لصلاة الليل جماعة خشية أن تكتب على الأمة . ويتفرع على هذا البحث اذا حدثت حادثة بحضرة النبى صلى الله عليه وآله وسلم ولم يحكم فيها بشيء هل يجوز لنا أن نحكم فى نظائرها الصحيح أنه يجوز خلافا لبعض المتكلمين فى قولهم تركه صلى الله عليه وآله وسلم للحكم فى حادثة يدل على وجوب ترك الحكم فى نظائرها .

البحث الحادى عشر . فى الاخبار وفيه أنواع .

النوع الأول . فى معنى الخبر لغة واصطلاحا أما معناه لغة فهو مشتق من الخبار وهى الارض الرخوة لأن الخبر يثير الفائدة كما أن الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر ونحوه وهو نوع مخصوص من القول وقسم من الكلام اللسانى وقد يستعمل فى غير القول كقول الشاعر :

* تخبرك العينان ما القلب كاتم * وقول المعرى :

نبى من الغربان ليس على شرع يخبرنا أن الشعوب الى صدع

ولكنه استعمال مجازى لاحقيقى لأن من وصف غيره بأنه أخبر بكذا لم يسبق الى فهم السامع الا القول . وأما معناه اصطلاحا فقال الرازى فى المحصول ذكروا فى حده أمورا ثلاثة . الأول أنه الذى يدخله الصدق أو الكذب . والثانى أنه الذى يحتمل التصديق والتكذيب . والثالث ما ذكره أبو الحسين البصرى أنه كلام مفيد بنفسه اضافة أمر من الأمور الى أمر من الأمور نفيا أو إثباتا قال واحترزنا بقولنا بنفسه عن الأمر فانه يفيد وجوب الفعل لكن لابنفسه لأن ماهية الأمر استدعاء الفعل والصيغة لاتفيد إلا هذا القدر ثم إنها تفيد كون الفعل واجبا تبعا لذلك وكذلك القول فى دلالة النهى على قبح الفعل . قال الرازى : واعلم أن هذه التعريفات دورية . أما الأول فلأن الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر والجنس جزء من ماهية النوع وأعرف منها فاذا لايمكن تعريف الصدق والكذب إلا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور . وأجيب عن هذا بمنع كونهما لايعرفان الا بالخبر بل هما ضروريان ، ثم قال واعترضوا عليه أيضا من ثلاثة أوجه . الأول أن كلمة أو للترديد وهو ينافى التعريف ولا يمكن اسقاطها ههنا لأن الخبر الواحد لا يكون صدقا وكذبا معا . والثانى أن كلام الله تعالى لايدخله الكذب فكان خارجا عن هذا التعريف . والثالث من قال محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومسيلمة صادقان فهذا خبر مع أنه ليس بصدق ولا كذب ويمكن أن يجاب عن الأول بأن المعرف لماهية الخبر أمر واحد وهو امكان تطرق هذين الوصفين اليه وذلك لاترديد فيه وعن الثانى أن المعتبر امكان تطرق أحد هذين الوصفين اليه وخبر الله تعالى كذلك لأنه صدق وعن الثالث بأن قوله محمد ومسيلمة صادقان خبران وان كانا فى اللفظ خبرا واحدا لأنه يفيد اضافة

الصدق

بما سيأتى فلم يتناول كلامه الباطنة ليحتاج الى الاحتراز عنها التنبيه على الباطنة إذ لاتفهم مما ذكره وهى أيضا خمس الحس المشترك وهى القوة التى ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة والخيال وهى القوة التى تحفظ الصور المرتسمة فى الحس المشترك والوهم وهى القوة التى يدرك بها المعانى الجزئيات كالعداوة التى تدركها الشاة من الذئب والمحبة التى تدركها من أمها والحافظة وهى القوة التى تحفظ المعانى التى يدركها الوهم والمتخيلة وهى القوة المتصرفة فى الصور التى تأخذها من الحس المشترك والمعانى التى تأخذها من الوهم بالتركيب والتفريق وتسمى المفكرة (وهى) أى الحواس الخمس الظاهرة (السمع) وهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ تدرك بها الأصوات (والبصر) وهو قوة مودعه فى العصبتين المجوّفتين اللتين يتلاقيان فى مقدّم الدماغ ثم يفترقان فيؤديان الى العينين التى من جهة اليمنى الى العين اليمنى والتى من جهة اليسرى الى العين اليسرى تدرك بها الأضواء والألوان وغير ذلك (واللمس) وهو قوة منبثة فى جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك (والشم) وهو قوة مودعة فى العصبتين

الزائدتين الناتئتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح (والذوق) وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم (فانه) أي العلم الواقع بها لشيء (يحصل) بمجرد الاحساس بها لذلك الشيء (من غير نظر واستدلال وأما العلم المكتسب) دفع بزيادة وأما توهم عطف العلم المكتسب على مدخول كاف التمثيل (فهو) العلم (الموقوف) من حيث حصوله كما هو المتبادر من الموقوف بذاته كما هو المتبادر من الحصول (على) وجود (النظر والاستدلال) الآتي بيانهما فلا يتوجه أن التعريف غير مانع لشموله للعلوم الموقوف عليهما لأن الحاصل صورته لاذاته على أنه خارج أيضا بموصوف الموقوف المقدر أي العلم بدليل المقسم ولا يرد أن المعلوم قد يكون علما لأنه باعتبار كونه علما حاصلا بذاته فهو من أفراد المعرف و باعتبار كونه معلوما حاصلا بصورته فهو خارج عنها ولا يخفى أن العلم المنقسم الى الضروري والمكتسب شامل للتصور والتصديق و إن كانت عبارة المصنف قد لاتشمل التصور لعدم صدق الاستدلال بالنسبة اليه على ماسيأتي وللوقوف على النظر والاستدلال (كالعلم) التصديق (بأن العالم) وتقدم أنه ماسوى

الصدق الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم واضافته الى مسيلمة وأحد الخبرين صادق والثاني كاذب سلمنا أنه خبر واحد لكنه كاذب لأنه يقتضي اضافة الصدق اليهما معا وليس الأمر كذلك فكان كاذبا لامحالة . وأما التعريف الثاني فالاعتراض عليه أن التصديق والتكذيب عبارة عن كون الخبر صدقا أو كذبا فقولنا الخبر مايحتمل التصديق والتكذيب جار مجرى قولنا الخبر هو الذي يحتمل الاخبار عنه بأنه صدق أو كذب فيكون هذا تعريفا للخبر بالخبر و بالصدق والكذب والأول هو تعريف الشيء بنفسه والثاني تعريف الشيء بما لايعرف الا به . وأما التعريف الثالث فالاعتراض عليه من ثلاثة وجوه . الأول أن وجود الشيء عند أبي الحسين عين ذاته فاذا قلنا السواد موجود فهذا خبر مع أنه لايفيد اضافة الشيء الى شيء آخر . والثاني أنا إذا قلنا الحيوان الناطق يمشي فقولنا الحيوان الناطق يقتضي نسبة الناطق الى الحيوان مع أنه ليس بخبر لأن الفرق بين النعت والخبر معلوم بالضرورة . والثالث أن قولنا نفيا واثباتا يقتضي الدور لأن النفي هو الاخبار عن عدم الشيء والاثبات هو الاخبار عن وجوده فتعريف الخبر بهما دور . قال الرازي و إذا بطلت هذه التعريفات فالحق عندنا أن تصور ماهية الخبر غني عن الحد والرسم بدليلين . الأول أن كل أحد يعلم بالضرورة إما أنه موجود و إما أنه ليس بمعدوم وأن الشيء الواحد لا يكون موجودا ومعدوما معا ومطلق الخبر جزء من الخبر الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب لكان تصور الخبر الخاص أولى بأن يكون كذلك فكان يجب أن لا يكون فهم هذه الأخبار ضروريا ولما لم يكن كذلك علمنا صحة ماذكرنا . الثاني أن كل أحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر و يميزه عن الموضع الذي يحسن فيه الأمر ولولا أن هذه الحقائق متصورة تصورا بديهيا لم يكن الأمر كذلك . فان قلت الخبر نوع من أنواع الألفاظ وأنواع الألفاظ ليست تصوراتها بديهية فكيف قلت إن ماهية الخبر متصورة تصورا بديهيا . قلت حكم الذهن بين أمرين بأن أحدهما له الآخر وليس له الآخر معقول واحد لايختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة وكل واحد يدرك من نفسه و يجد تفرقة بينه و بين سائر أحواله النفسانية من ألمه ولذته وجوعه وعطشه ، واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الخبر هو الحكم الذهني فلا شك أن تصوره في الجملة بديهي مركوز في فطرة العقل وان كان المراد منه اللفظة الدالة على هذه الماهية فالاشكال غير وارد أيضا ، لأن مطلق اللفظ الدال على المعنى بديهي التصور انتهى ، و يجاب عنه بأن المراد اللفظ الدال والاشكال وارد ولانسلم أن مطلق اللفظ الدال بديهي التصور ، وقد أجيب عما ذكره بأن كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وأنه يقبل الاستدلال عليه والذي لايقبله هو نفس الحصول الذي هو معروض الضرورة فانه يمتنع أن يكون حاصلا بالضرورة والاستدلال لتنافيهما . وأجيب أيضا بأن المعلوم ضرورة إنما هو نسبة الوجود إليه اثباتا وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر فلايلزم أن تكون ماهية الخبر ضرورية ، وقيل إن الخبر لايحد لتعسره وقد تقدم بيانه في تعريف العلم ، وقيل الأولى في حد الخبر أن يقال هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية والمراد بالخارج ماهو خارج عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ فلا يرد عليه قم لأن مدلوله الطلب نفسه وهو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقا واقعا في الخارج ، وكذا يخرج جميع المركبات التقييدية والاضافية واعترض على هذا الحد بأنه ان كان المراد أن النسبة أمر موجود في الخارج لم يصح في مثل اجتماع الضدين وشريك الباري معدوم محال ، وأجيب بأن المراد النسبة الخارجية عن المدلول سواء قامت تلك النسبة الخارجية بالذهن كالعلم أو بالخارج عن الذهن كالقيام أولم تقم بشيء منهما نحو شريك الباري ممتنع

ذات الله تعالى وصفاته من جواهر وأعراض (حادث) حدوثا زمانيا أى مسبوق وجوده بعدمه (فانه) أى هذا

العلم من حيث حصوله بذاته (موقوف على النظر) أى الفكر (فى) أحوال (العالم) لنأخذ منها مايستلزم حدوثه فنستدل به عليه (و) ذلك بأن نتوجه إلى النظر فى أحواله لما ذكر فننتهى إلى النظر فى (ما) أى الحال الذى (نشاهده) حال كونه (فيه من التغير) كزوال الحركة بطرو السكون والظلمة بطرو الضوء وعكس ذلك بأن نلاحظ ونعقل وجه استلزامه الحدوث (فننتقل من تغيره) أى من التصديق بتغيره وما نعقله فيه (إلى حدوثه) أى إلى التصديق به لاستلزام التغير الحدوث لأن كل متغير فهو محل الحوادث وكل ماهو محل للحوادث لايخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وقد بينت هذه المقدمات بما فيها فى محله بما لايحتمله هذا المختصر (والنظر) اصطلاحا (هو الفكر) وعرفوا الفكر بأنه حركة النفس فى المعقولات أى انتقالها فيها انتقالا تدريجيا قصديا لكنه هنا مستعمل فى بعض معناه أعنى حركة النفس لقوله (فى) طلب (حال المنظور فيه) المناسب للمطلوب من بين أحواله (ليؤدى) أى لأجل أن يؤدى ذلك الفكر والانتقال لافضائه الى

والأولى أن يقال فى حد الخبر هو مايصح أن يدخله الصدق والكذب لذاته وهذا الحد لايرد عليه شىء مما سبق . وقد اختلف هل الخبر حقيقة فى اللفظى والنفسى أم حقيقة فى اللفظى مجاز فى النفسى أم العكس كما وقع الخلاف فى الكلام على هذه الثلاثة الأقوال لأن الخبر قسم من أقسامه واذا عرفت الاختلاف فى تعريف الخبر عرفت بأن مالايكون كذلك ليس بخبر و يسمونه إنشاء وتنبيها و يندرج فيه الأمر والنهى والاستفهام والنداء والتمنى والعرض والترجى والقسم .

النوع الثانى : أن الخبر ينقسم إلى صدق وكذب وخالف فى ذلك القرافى وادعى أن العرب لم تضع الخبر إلا للصدق وليس لنا خبر كذب واحتمال الصدق والكذب انما هو من جهة المتكلم لامن جهة الواضع ونظيره قولهم الكلام يحتمل الحقيقة والمجاز وقد أجمعوا على أن المجاز ليس من الوضع الأول ثم استدل على ذلك باتفاق اللغويين والنحاة على أن معنى قولنا قام زيد حصول القيام له فى الزمن الماضى ولم يقل أحد إن معناه صدور القيام أوعدمه وانما احتماله له من جهة المتكلم لامن جهة اللغة . وأجيب عنه بأنه مصادم للاجماع على أن الخبر موضوع لأعم من ذلك وما ادعاه من أن معنى قام زيد حصول القيام له فى الزمن الماضى باتفاق أهل اللغة والنحو ممنوع فان مدلوله الحكم بحصول القيام وذلك يحتمل الصدق والكذب ويجاب عن هذا الجواب بأن هذا الاحتمال ان كان من جهة المتكلم فلا يقدح على القرافى بل هو معترف به كما تقدم عنه وان كان من جهة اللغة فذلك مجرد دعوى و يقوى ماقاله القرافى إجماع أهل اللغة قبل ورود الشرع و بعده على مدح الصادق وذم الكاذب ولو كان الخبر موضوعا لهما لما كان على من تكلم بما هو موضوع من بأس . ثم اعلم أنه قد ذهب الجمهور إلى أنه لاواسطة بين الصدق والكذب لأن الحكم إما مطابق للخارج أولا والأول الصدق والثانى الكذب وأثبت الجاحظ الواسطة بينهما ، فقال الخبر إما مطابق للخارج أولا مطابق والمطابق إما مع اعتقاد أنه مطابق أولا وغير المطابق إما مع اعتقاد أنه غير مطابق أولا والثانى منهما وهو ماليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب واستدل بقوله تعالى ــ أفترى على الله كذبا أم به جنة ــ ووجه الاستدلال بالآية أنه حصر ذلك فى كونه افتراء أوكلام مجنون وعلى تقدير كونه كلام مجنون لايكون صدقا لأنهم لايعتقدون كونه صدقا وقدصرحوا بنفى الكذب عنه لكونه قسيمه وماذاك إلا أن المجنون لايقول عن قصد واعتقاد . وأجيب بأن المراد من الآية أفترى أم لم يفتر فيكون مجنونا لأن المجنون لاافتراء له والكاذب من غير قصد يكون مجنونا أوالمراد أقصد فيكون مجنونا أم لم يقصد فلا يكون خبرا . والحاصل أن الافتراء أخص من الكذب ومقابله قد يكون كذبا وان سلم فقد لايكون خبرا فيكون هذا حصرا الكذب فى نوعيه الكذب عن عمد والكذب لاعن عمد . قال الرازى فى المحصول والحق أن المسئلة لفظية لأنا نعلم بالبديهة أن كل خبر فاما أن يكون مطابقا للمخبر عنه أو لايكون مطابقا فان أريد بالصدق الخبر المطابق كيف كان و بالكذب الخبر الغير المطابق كيف كان وجب القطع بأنه لاواسطة بين الصدق والكذب و إن أريد بالصدق مايكون مطابقا مع أن المخبر يكون عالما بكونه مطابقا و بالكذب الذى لايكون مطابقا مع أن المخبر يكون عالما بأنه غير مطابق كان هناك قسم ثالث بالضرورة وهو الخبر الذى لايعلم قائله أنه مطابق أم لا فثبت أن المسئلة لفظية انتهى ، وقال النظام ومن تابعه من أهل الأصول والفقهاء إن الصدق مطابقة الخبر للاعتقاد والكذب عدم مطابقته للاعتقاد واستدل بالنقل والعقل . أما النقل فبقوله تعالى ــ إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون ــ فان الله سبحانه حكم

في هذه الآية حكما مؤكدا بأنهم كاذبون في قولهم - انك لرسول الله - مع مطابقته للواقع فلو كان للمطابقة للواقع أو لعدمها مدخل في الصدق والكذب لما كانوا كاذبين لأن خبرهم هذا مطابق للواقع ولا واسطة بين الصدق والكذب . وأجيب بأن التكذيب راجع إلى خبر تضمنه معنى نشهد انك لرسول الله وهو أن شهادتهم هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد لأن ذلك معنى الشهادة سيما بعد تأكيده بان واللام والجملة الاسمية . وأجيب أيضا بأن التكذيب راجع إلى زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل لأنهم يعتقدون أنه غير مطابق للواقع . وأجيب أيضا بأن التكذيب راجع إلى حلفهم المدلول عليه بقوله - لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل - ولا يخفى ما في الأجوبة من مزيد التكلف ولكنه ألجأ إلى المصير اليها الجمع بين الأدلة ، وأما العقل فمن وجهين : الأول أن من غلب على ظنه أن زيدا في الدار ثم ظهر أنه ما كان كذلك لم يقل أحد أنه كذب في هذا الخبر بل يقال أخطأ أو وهم . الثاني أن أكثر العمومات والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر الذي لا يطابق المخبر عنه كذبا لتطرق الكذب إلى كلام الشارع . واحتج الجمهور على ما قالوه من أن صدق الخبر مطابقته وكذبه عدمها بقوله سبحانه - لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد - فكذبهم الله سبحانه مع كونهم يعتقدون ذلك وبقوله - وليعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين - والآيات في هذا المعنى كثيرة . ويدل لذلك من السنة ما ثبت في الصحيحين من حديث سلمة بن الأكوع وقد قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ان جماعة من الصحابة قالوا بطل عمل عامر لما رجع سيفه على نفسه فقتله فقال صلى الله عليه وآله وسلم كذب من قال ذلك بل له أجره مرتين فكذبهم صلى الله عليه وآله وسلم مع أنهم انما أخبروا بما كان في اعتقادهم ، وفي البخاري وغيره أن أبا سفيان قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم الفتح إن سعد بن عبادة قال اليوم تستحل الكعبة فقال صلى الله عليه وآله وسلم كذب سعد ولكن هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة . واحتجوا بالاجماع على تكذيب اليهود والنصارى في كفرياتهم مع أنا نعلم أنهم يعتقدون صحة تلك الكفريات وكذلك وقع الاجماع على تكذيب الكافر إذا قال الاسلام باطل مع مطابقته لاعتقاده . والذي يظهر لي أن الخبر لا يتصف بالصدق إلا إذا جمع بين مطابقة الواقع والاعتقاد فان خالفهما أو أحدهما فكذب فيقال في تعريفهما هكذا الصدق ما طابق الواقع والاعتقاد والكذب ما خالفهما أو أحدهما ولا يلزم على هذا ثبوت واسطة لأن المعتبر هو كلام العقلاء فلا يرد كلام الساهي والمجنون والنائم وجميع أدلة الأقوال المتقدمة تصلح للاستدلال بها على هذا ولا يرد عليه شيء مما ورد عليها . فان قلت من جملة ما استدل به الجمهور الاجماع على تصديق الكافر إذا قال الاسلام حق وهو انما طابق الواقع لا الاعتقاد . قلت ليس النزاع إلا في مدلول الصدق والكذب لغة لا شرعا وهذا الاجماع إنما هو من أهل الشرع لا من أهل اللغة والدليل الذي هو إجماعهم شرعي لا لغوي ولكن الكذب المذموم شرعا هو المخالف للاعتقاد سواء طابق الواقع أو خالفه وذلك لا يمنع من صدق وصف ما خالف الواقع وطابق الاعتقاد بالكذب .

النوع الثالث : في تقسيم الخبر لغة من حيث هو محتمل للصدق والكذب لكن قد يقطع بصدقه وقد يقطع بكذبه لأمور خارجة وقد لا يقطع بواحد منهما لفقدان ما يوجب القطع فهذه ثلاثة أقسام .

القسم الأول : المقطوع بصدقه وهو إما أن يعلم بالضرورة أو النظر فالمعلوم بالضرورة بنفسه وهو المتواتر أو بموافقة العلم الضروري وهي الأوليات كقولنا الواحد نصف الاثنين ، وأما المعلوم بالنظر فهو ضربان : الأول أن يدل الدليل على صدق الخبر نفسه فيكون كل من يخبر به صادقا كقولنا العالم حادث والضرب الثاني أن يدل الدليل على صدق المخبر فيكون كل ما يخبر به متحققا وهو ضروب الأول خبر من دل الدليل على أن الصدق وصف واجب له وهو الله عزوجل الثاني من دلت المعجزة

أو تصديقي أو ظن ولو أريد الحركة التي من شأنها أن تكون لأجل التأدية الى المطلوب شمل التعريف الحركة في ثاني الاستدلالين على مطلوب واحد إذ هي ليست للتأدي اليه لحصول التأدي اليه بالحركة في الاستدلال الأول ويمتنع تحصيل الحاصل والحركة في استدلال قصد به الزام الخصم وإسكاته فقط لا التأدي المذكور فان كانتا هاتين الحركتين من أفراد النظر اصطلاحا كما هو ظاهر على أنه يمكن حمل المطلوب على ما يعم غير العلم والظن أيضا كالالتفات الجديد والزام الخصم واسكاته خرج بالتدريجي الانتقال الدفعي كالحدس وهو الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة وان خرج بالقصدي أيضا بناء على أنه لا يكون قصديا وبالقصدي غيره كالانتقال فيما يتوارد عليه من المعقولات بلا اختيار كما في المنام فلا يسمى واحد منهما فكرا فلا يكون نظرا وبالمعقولات حركة النفس في المحسوسات فيسمى تخيلا لا فكرا وهذا قد ينافي قول الشارح السابق وما نشاهده فيه من التغير إذ المشاهدة ليست إلا في المحسوسات إلا أن يريد

على صدقه وهم الأنبياء صلوات الله عليهم الثالث من صدقه الله سبحانه أو رسوله وهو خبر كل الأمة على القول بأن الاجماع حجة قطعية .

القسم الثانى : المقطوع بكذبه وهو ضروب الأوّل المعلوم خلافه إما بالضرورة كالاخبار باجتماع النقيضين أو ارتفاعهما الثانى المعلوم خلافه إما بالاستدلال كالاخبار بقدم العالم أو بخلاف ماهو من قطعيات الشريعة الثالث الخبر الذى لو كان صحيحا لتوفرت الدواعى على نقله متواترا إما لكونه من أصول الشريعة و إما لكونه أمرا غريبا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة . الرابع خبر مدعى الرسالة من غير معجزة الخامس كل خبر استلزم باطلا ولم يقبل التأويل ومن ذلك الخبر الآحادى إذا خالف القطعى كالمتواتر .

القسم الثالث : مالايقطع بصدقه ولا كذبه وذلك كخبر المجهول فانه لايترجح صدقه ولا كذبه وقد يترجح صدقه ولايقطع بصدقه وذلك كخبر العدل وقد يترجح كذبه ولايقطع بكذبه كخبر الفاسق .

النوع الرابع : أن الخبر باعتبار آخر ينقسم إلى متواتر وآحاد القسم الأول المتواتر وهو فى اللغة عبارة عن مجىء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما مأخوذ من الوتر وفى الاصطلاح خبر أقوام بلغوا فى الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم وقيل فى تعريفه هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل خبر جمع عن محسوس يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم فقولهم من حيث كثرتهم لاخراج خبر قوم يستحيل كذبهم بسبب أمر خارج عن الكثرة كالعلم بخبرهم ضرورة أو نظرا وكما يخرج من هذا الحد بذلك القيد ماذكرنا كذلك يخرج من قيد بنفسه فى الحد الذى قبله . وقد اختلف فى العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضرورى أو نظرى فذهب الجمهور إلى أنه ضرورى . وقال الكعبى وأبو الحسين البصرى إنه نظرى ، وقال الغزالى إنه قسم ثالث ليس أوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التى قياساتها معها ، وقال المرتضى والآمدى بالوقف . والحق قول الجمهور للقطع بأنا نجد نفوسنا جازمة بوجود البلاد الغائبة عنا ووجود الأشخاص الماضية قبلنا جزما خاليا عن التردد جاريا مجرى جزمنا بوجود المشاهدات فالمنكر لحصول العلم الضرورى بالتواتر كالمنكر لحصول العلم الضرورى بالمشاهدات وذلك سفسطة لايستحق صاحبها المكالمة وأيضا لو لم يكن ضروريا لافتقر الى توسيط المقدمتين واللازم منتف لأنا نعلم بذلك قطعا مع انتفاء المقدمتين لحصوله بالعادة لابالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب واستدل القائل بأنه لايفيد العلم بقولهم لاننكر حصول الظن القوى بوجود ماذكرتم لكن لانسلم حصول اليقين وذلك لأنا اذا عرضنا على عقولنا وجود المدينة الفلانية أو الشخص الفلانى مما جاء التواتر بوجودهما وعرضنا على عقولنا أن الواحد نصف الاثنين وجدنا الجزم بالثانى أقوى من الجزم بالأوّل وحصول التفاوت بينهما يدل على تطرق النقيض الى المرجوح وأيضا جزمنا بهذه الأمور المنقولة بالتواتر ليس بأقوى من جزمنا بأن هذا الشخص الذى رأيته اليوم هو الذى رأيته أمس مع أن هذا الجزم ليس بيقين ولا ضرورى لأنه يجوز أن يوجد شخص مساوله فى الصورة من كل وجه و يجاب عن هذا بأنه تشكيك فى أمر ضرورى فلايستحق صاحبه الجواب كما أن من أنكر المشاهدات لا يستحق الجواب فانا لو جوزنا أن هذا الشخص المرئى اليوم غير الشخص المرئى أمس لكان ذلك مستلزما للتشكيك فى المشاهدات والقائلون بأنه نظرى بقولهم لو كان ضروريا لعلم بالضرورة أنه ضرورى وأجيب بالمعارضة بأنه لو كان نظريا لعلم بالضرورة كونه نظريا كغيره من النظريات و بالحل وذلك أن الضرورية والنظرية صفتان للعلم ولايلزم من ضرورية العلم ضرورية صفته . واحتج الجمهور أيضا بأن العلم الحاصل بالتواتر لو كان نظريا لما حصل لمن لا يكون

(والاستدلال طلب الدليل) أى تحصيل التصديق بما يستلزم المطلوب ولو بحسب الظن أو الاعتقاد دون الواقع أو الالتفات اليه إذا كان التصديق به حاصلا فشمل الاستدلال الفاسد أيضا (ليؤدى) أى لأجل أن يوصل ذلك التصديق أو الالتفات إليه (الى المطلوب) من علم أو ظن ولو أريد أن يكون بحيث يقصد بمثله التأدية إلى ما ذكر أو أريد بالمطلوب أعم من العلم والظن ليشمل الالتفات الجديد والزام الخصم شمل ثانى الاستدلالين وما قصد به الزام الخصم وخرج مالا يكون للتأدى المذكور فلايسمى استدلالا أى وان أدى واذا كان معنى النظر والاستدلال ما تقرر (فمؤدى النظر والاستدلال) أى ما يؤديان اليه و يفيد أنه (واحد) وهو علم المطلوب أو ظنه فأحدهما يغنى عن الآخر (فجمع المصنف بينهما فى الاثبات) بقوله فهو الموقوف على النظر والاستدلال (و) فى (النفى) بقوله مالم يقع عن نظر واستدلال لاللاحتياج الى الجمع بينهما بل (تأكيدا) أى لأجل التأكيد وقدم ذكر الاثبات على النفى لأن الاثبات أشرف وعكس المصنف لأن النفى من توابع

الضرورى الاشرف من المكتسب اذ هو أقوى منه وأبعد عن المطاعن ولا يخفى اشكال ماذكره من أن مؤداهما واحد بأن الحد لايسمى دليلا فى اصطلاح الأصول لأنه فى اصطلاحه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى واحترزوا بالخبرى عما صرحوا به ومنهم الشارح فى شرح جمع الجوامع عن المطلوب التصورى فلا يصدق الاستدلال على طلب الحد بخلاف النظر فكيف يكون مؤداهما واحدا بل مؤدى النظر أعم ومن ثم جرينا فى شرح الاستدلال على ما يخص التصديق ويمكن أن يجاب بأن اطلاق الدليل على الحد باعتبار اطلاق أو اصطلاح آخر فيكون المراد بطلب الدليل مايشمل تحصيل التصور ليؤدى الى التصور فليتأمل (والدليل) لغة (هو المرشد للمطلوب) قال السيد كغيره والمرشد له معنيان الناصب لما يرشد به والذاكر له قال وكذا يطلق الدليل على مابه الارشاد فله ثلاثة معان وللمرشد معنيان انتهى وجوز العضد حمل المرشد فى عبارة ابن الحاجب على مابه الارشاد فانه يقال له المرشد مجازا والشارح أيضا حمله فى عبارة المصنف على ذلك بدليل قوله (لأنه علامة عليه) اذ ماهو علامة على المطلوب هو مابه الارشاد و بما تقرر يستشكل صنيع المصنف

لا يكون من أهل النظر كالصبيان المراهقين وكثير من العامة ، فلما حصل ذلك لهم علمنا أنه ليس بنظرى وكاينـدفع بأدلة الجمهور قول من قال انه نظرى يندفع أيضا قول من قال انه قسم ثالث وقول من قال بالوقف لأن سبب وقفه ليس الا تعارض الأدلة عليه وقد اتضح بما ذكرنا أنه لا تعارض فلا وقف . واعلم أنه لم يخالف أحد من أهل الاسلام ولا من العقلاء فى أن خبر التواتر يفيد العلم وما روى من الخلاف فى ذلك عن السمنية والبراهمة فهو خلاف باطل لا يستحق قائله الجواب عليه .

ثم اعلم أن الخبر المتواتر لا يكون مفيدا للعلم الضرورى الا بشروط منها مايرجع الى المخبرين . ومنها مايرجع إلى السامعين فالتى ترجع إلى المخبرين أمور أربعة .

الأول : أن يكونوا عالمين بما أخبروا به غير مجازفين فلو كانوا ظانين لذلك فقط لم يفد القطع هكذا اعتبر هذا الشرط جماعة من أهل العلم منهم القاضى أبو بكر الباقلانى ، وقيل انه غير محتاج إليه لأنه إن أريد وجوب علم الكل به فباطل لأنه لايمتنع أن يكون بعض المخبرين به مقلدا فيه أو ظانا له أو مجازفا وان أريد وجوب علم البعض فسلم ولكنه مأخوذ من شرط كونهم مستندين إلى الحس .

الشرط الثانى : أن يعلموا ذلك عن ضرورة من مشاهدة أو سماع لأن مالا يكون كذلك يحتمل دخول الغلط فيه قال الأستاذ أبو منصور فأما إذا تواترت أخبارهم عن شىء قد علموه واعتقدوه بالنظر والاستدلال أو عن شبهة فان ذلك لايوجب علما ضروريا لأن المسلمين مع تواترهم يخبرون الدهرية بحدوث العالم وتوحيد الصانع ويخبرون أهل الذمة بصحة نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلا يقع لهم العلم الضرورى بذلك لأن العلم به من طريق الاستدلال دون الاضطرار انتهى . ومن تمام هذا الشرط أن لاتكون المشاهدة والسماع على سبيل غلط الحس كما فى أخبار النصارى بصلب المسيح عليه السلام وأيضا لابد أن يكونوا على صفة يوثق معها بقولهم فلو أخبروا متلاعبين أو مكرهين على ذلك لم يوثق بخبرهم ولا يلتفت إليه .

الشرط الثالث : أن يبلغ عددهم إلى مبلغ يمنع فى العادة تواطؤهم على الكذب ولا يقيد ذلك بعدد معين بل ضابطه حصول العلم الضرورى به فاذا حصل ذلك علمنا أنه متواتر والا فلا وهذا قول الجمهور وقال قوم منهم القاضى أبو الطيب الطبرى يجب أن يكونوا أكثر من الأربعة لأنه لو كان خبر الأربعة يوجب العلم لما احتاج الحاكم الى السؤال عن عدالتهم اذا شهدوا عنده وقال ابن السمعانى ذهب أصحاب الشافعى الى أنه لايجوز أن يتواتر الخبر بأقل من خمسة فما زاد وحكاه الأستاذ أبو منصور عن الجبائى واستدل بعض أهل هذا القول بأن الخمسة عدد أولى العزم من الرسل على الأشهر نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه ولا يخفى مافى هذا الاستدلال من الضعف مع عدم تعلقه بمحل النزاع بوجه من الوجوه وقيل يشترط أن يكونوا سبعة بعدد أهل الكهف وهو باطل ، وقيل يشترط عشرة و به قال الاصطخرى واستدل على ذلك بأن مادونها جمع قلة وهذا استدلال ضعيف أيضا وقيل يشترط أن يكونوا اثنى عشر بعدد النقباء لموسى عليه السلام لأنهم جعلوا كذلك لتحصيل العلم بخبرهم وهذا استدلال ضعيف أيضا وقيل يشترط أن يكونوا عشرين لقوله سبحانه ــ ان يكن منكم عشرون صابرون ــ وهذا مع كونه فى غاية الضعف خارج عن محل النزاع وان قال المستدل به بأنهم انما جعلوا كذلك ليفيد خبرهم العلم باسلامهم فان المقام ليس مقام خبر ولا استخبار وقد روى هذا القول عن أبى الهذيل وغيره من المعتزلة وقيل يشترط أن يكونوا أربعين كالعدد المعتبر فى الجمعة وهذا مع كونه خارجا عن محل النزاع باطل الأصل فضلا عن الفرع وقيل يشترط أن يكونوا سبعين لقوله ــ واختار موسى قومه سبعين رجلا ــ

وهذا أيضا استدلال باطل . وقيـل يشترط أن يكونوا ثلثمائة و بضعة عشر بعدد أهل بدر وهذا أيضا استدلال باطل خارج عن محل النزاع . وقيل يشترط أن يكونوا خمس عشرة مائة بعدد بيعة أهل الرضوان وهـذا أيضا باطل . وقيل سبع عشرة مائة لأنه عدد أهـل بيعة الرضوان . وقيل أربع عشرة مائة لأنه عدد أهل بيعة الرضوان . وقيل يشترط أن يكونوا جميع الأمة كالاجماع حكى هذا القول عن ضرار بن عمرو وهو باطل ، وقال جماعة من الفقهاء لابد أن يكونوا بحيث لايحويهم بلد ولايحصرهم عدد . و يالله العجب من جرى أقلام أهل العلم بمثل هذه الأقوال التى لاترجع إلى عقل ولانقل ولايوجد بينها وبين محل النزاع جامع وانما ذكرناها ليعتبر بها المعتبر و يعلم أن القيل والقال قد يكون من أهل العـلم فى بعض الأحوال من جنس الهذيان فيأخذ عند ذلك حذره من التقليد و يبحث عن الأدلة التى هى شرع الله الذى شرعـه لعباده فانه لم يشرع لهم إلا مافى كتابه وسنة رسوله .

الشرط الرابع : وجود العدد المعتبر فى كل الطبقات فيروى ذلك العدد عن مثله إلى أن يتصل بالمخبرعنه وقد اشترط عدالة النقلة لخبر التواتر فلا يصح أن يكونوا أو بعضهم غير عدول وعلى هذا لابد أن لا يكونوا كفارا ولافساقا ولا وجه لهذا الاشتراط فان حصول العلم الضرورى بالخبر المتواتر لايتوقف على ذلك بل يحصل بخبر الكفار والفساق والصغار المميزين والأحرار والعبيد وذلك هو المعتبر وقد اشترط أيضا اختلاف أنساب أهـل التواتر واشترط أيضا اختلاف أديانهم واشترط أيضا اختلاف أوطانهم واشترط أيضا كون المعصوم منهم كمايقول الامامية ولاوجه لشىء من هذه الشروط .

وأما الشروط التى ترجع إلى السامعين فلابد أن يكونوا عقلاء إذ يستحيل حصول العلم لمن لاعقل له والثانى أن يكونوا عالمين بمدلول الخبر والثالث أن يكونوا خالين عن اعتقاد مايخالف ذلك الخبر لشبهة تقليد أونحوه .

القسم الثانى : الآحاد وهو خبر لايفيد بنفسه العلم سواء كان لايفيده أصـلا أو يفيده بالقرائن الخارجة عنه فلا واسطة بين المتواتر والآحاد وهذا قول الجمهور وقال أحمد بن حنبل إن خبر الواحد يفيد بنفسه العلم وحكاه ابن حزم فى كتاب الأحكام عن داود الظاهرى والحسين بن على الكرابيسى والحارث المحاسبى . قال و به نقول وحكاه ابن خوازمنداد عن مالك بن أنس واختاره وأطال فى تقريره ونقل الشيخ فى التبصرة عن بعض أهل الحديث أن منها مايوجب العلم كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر وماأشبهه ، وحكى صاحب المصادر عن أبى بكر القفال أنه يوجب العلم الظاهر وقيل فى تعريفه هو مالم ينته بنفسه إلى التواتر سواء كثر رواته أوقلوا وهذا كالأول فى نفى الواسطة بين التواتر والآحاد وقيل فى تعريفه هومايفيد الظن واعترض عليه بما لم يفد الظن من الأخبار ورد بأن الخبر الذى لايفيـد الظن لايراد دخوله فى التعريف إذ لايثبت به حكم والمراد تعريف مايثبت به الحكم . وأجيب عن هذا الرد بأن الحديث الضعيف الذى لم ينته تضعيفه إلى حد يكون به باطلا موضوعا يثبت به الحكم مع كونه لايفيد الظن و يرد هـذا الجواب بأن الضعيف الذى يبلغ ضعفه إلى حد لايحصل معه الظن لايثبت به الحكم ولايجوز الاحتجاج به فى اثبات شرع عام وانما يثبت الحكم بالصحيح والحسن لذاته أولغيره لحصول الظن بصدق ذلك وثبوته عن الشارع وقد ذهب الجمهور إلى وجوب العمل بخبر الواحد وأنه وقع التعبد به وقال القاشانى والرافضة وابن داود لايجب العمل به وحكاه الماوردى عن الأصم وابن علية وقال انهما قالا لايقبل خبر الواحد فى السنن والديانات و يقبل فى غيره من أدلة الشرع وحكى الجوينى فى شرح الرسالة عن هشام والنظام أنه لايقبـل خبر الواحد

قرينة عليـه و يمكن أن يجاب عـن الأول بان الدليل بهذا المعنى ينطبق على معناه الأصولى وهو مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى فلذا ألغاه وعن الثانى بأن تعريف الدليل بما ذكر عقب تعريف الاستدلال بطلب الدليل قرينـة على ارادة معنى المرشد المجازى إذ هو المناسب لمعنى الاستدلال المذكور كمالايخفى عنهما كليهما أيضا بالاعتماد على التوقيف لما تقدم من أن المقصود بالذات بهـذه المقدمة هو المبتدئ الذى لايستغنى عن التوقيف (والظن) لغة جاء بمعنى اليقين و بمعنى الشك واصطلاحا (تجويز) وقوع كل من (أمرين) بدلا عـن الآخر منهـما تجويزا ظاهرا فى كل منهما (أحدهما) أى وقوعـه (أظهر من) وقوع (الآخر) لابحسب ذاته فان المراد بالأمرين طرفا الممكن كوجود زيد وعـدم وجوده إذ كل من الواجب والممتنع لايتصور فيه هذا التجويز ولا أظهـرية بحسب الذات لأحد طرفى الممكن بل هـو بحسبها لا يكون أولى به من الآخر بل هما سواء بالنسبة اليه بل بحسب غيره كالدليل لابحسب الواقع بل (عندالمجوز) وافق الواقع أولا و بتفسير الأمرين بما ذكر

الواحد إلا بعد قرينة تنضم اليه وهو علم الضرورة بأن يخلق الله فى قلبه ضرورة الصدق ، وقال و إليه ذهب أبوالحسين بن اللبان الفرضى قال بعد حكاية هـذا عنه فان تاب فالله يرحمه و إلا فهو مسألة التكفير لأنه اجماع فمن أنكره يكفر ، قال ابن السمعانى واختلفوا يعنى القائلين بعدم وجوب العمل بخبر الواحد فى المانع من القبول فقيل منع منه العقل و ينسب إلى ابن علية والأصم وقال القاشانى من أهل الظاهر والشيعة منع منـه الشرع فقالوا انه لايفيـد إلا الظن وان الظن لايغنى من الحق شيئا ويجاب عن هـذا بأنه عام مخصص لما ثبت فى الشريعة من العمل بأخبار الآحاد ، ثم اختلف الجمهور فى طريق اثباته فالاكثر منهم قالوا يجب بدليل السمع ، وقال أحمد بن حنبل والقفال وابن شريح وأبو الحسين البصرى من المعتزلة وأبوجعفر الطوسى من الامامية والصيرفى من الشافعية إن الدليـل العقلى دل على وجوب العمل لاحتياج الناس إلى معرفة بعض الأشياء من جهة الخبر الوارد عن الواحد ، وأما دليل السمع فقد استدلوا من الكتاب بمثل قوله تعالى — ان جاءكم فاسق بنبأ — و بمثـل قوله تعالى — فلولا نفر من كل فرقة منهـم طائفة — ومن السنة بمثل قصة أهل قبا لما أتاهم واحـد فأخبرهم أن القبلة قدتحولت فتحولوا و بلغ ذلك النبىَّ صلى الله عليه وآله وسلم فلم ينـكر عليهم و بمثـل بعثه صلى الله عليه وآله وسلم لعماله واحدا بعد واحد وكذلك بعثه بالفرد من الرسل يدعوالناس إلى الاسـلام ومن الاجماع باجماع الصحابة والتابعين على الاستدلال بخبرالواحد وشاع ذلك وذاع ولم ينـكره أحد ولوأنـكره منكر لنقل الينا وذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح ، قال ابن دقيق العيد ومن تتبع أخبار النبى صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة والتابعين وجمهور الأمة ماعـدا هذه الفرقة اليسيرة علم ذلك قطعا انتهى . وعلى الجملة فلم يأت من خالف فى العـمل بخبر الواحد بشىء يصلح للتمسك به ومن تتبع عمل الصحابة من الخلفاء وغيرهم وعمل التابعين فتابعيهم بأخبار الآحاد وجـد ذلك فى غاية الـكثرة بحيث لايتسع له إلا مصنف بسيط و إذا وقع من بعضهم التردد فى العمل به فى بعض الأحوال فذلك لأسباب خارجة عن كونه خبر واحـد من ريبة فى الصحة أوتهمة للراوى أووجود معارض راجح أونحو ذلك . واعلم أن الآحاد تنقسم إلى أقسام فمنها خبر الواحد وهوهذا الذى تقدم ذكره . والقسم الثانى : المستفيض وهو مارواه ثلاثة فصاعدا وقيـل مازاد على الثلاثة وقال أبو اسـحق الشيرازى أقل ماتثبت به الاستفاضة اثنان . قال السبكى والمختار عندنا أن المستفيض مايعده الناس شائعا . والقسم الثالث المشهور وهو المشتهر ولو فى القرن الثانى أوالثالث إلى حد ينقله ثقات لايتوهم تواطؤهم على الـكذب ولايعتبر الشهرة بعد القرنين ، هكذا قال الحنفية فاعتبروا التواتر فى بعض طبقاته وهى الطبقة التى روته فى القرن الثانى أوالثالث فقط فبينه و بين المستفيض عموم وخصوص من وجه لصدقهما على مارواه الثلاثة فصاعـدا ولم يتواتر فى القرن الأول ثم تواتر فى أحد القرنين المذكورين وانفراد المستفيض إذالم ينته فى أحدهما إلى التواتر وانفراد المشهور فيما رواه اثنان فى القرن الأول ثم تواتر فى الثانى والثالث وجعل الجصاص المشهور قسما من المتواتر ووافقه جماعة من أصحاب الحنفية ، وأما جمهورهم فجعلوه قسيما للمتواتر لاقسما منه كما تقدم . واعلم أن الخلاف الذى ذكرناه فى أول هذا البحث من إفادة خبر الآحاد الظن أوالعلم مقيد بما إذا كان خـبر واحد لم ينضم اليه مايقويه ، وأما إذا انضم اليه مايقويه أوكان مشهورا أومستفيضا فلا يجرى فيـه الخلاف المذكور ولانزاع فى أن خبر الواحد إذا وقع الاجماع على العمل بمقتضاه فانه يفيد العـلم لأن الاجماع عليه قد صيره من المعلوم صدقه وهكذا خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول فـكانوا بين عامل به ومتأول

ووجود عمرو أظهر عند المجوّز وخرج بقولنا تجويزا ظاهرا فى كل منهما المأخوذ من المحصول وقـد يفهم من قوله أظهر من الآخر نحو تجـويز بقاء البحر بحاله وانقلابه دما مثـلا إذ كل منهما جائز الوقوع عقلا وأحدهما وهو بقاؤه بحاله أظهر مـع أن ذلك ليس من قبيل الظن لأن البقاء بحاله معلوم لنا علما عاديا والانقلاب خفىّ عند العقل فى مجارى العادات وتعريف الظن بما ذكر تعريف باللازم إذ الظن هـو الادراك الراجـح لأحـد الأمرين اللزوم للتجويز ولعله على حذف المضاف إذهو لازم غير محمول والمراد ذوالتجويز ولعـله اعتمـد فى ارادة الادراك الراجح منه على التوقيف و إلا فهو لازم للمرجوح أيضا فهذا اللازم لايفهم منه أحدهما بخصوصه (والشك تجـويز) أى إذعان امكان وقوع كل من (أمرين) هما وجود الشىء وانتفاؤه بدلا عن الآخر بالامكان الخاص (لامزية لأحدهما عـلى الآخر) تقتضى رجحان وقوعه دون الآخر لابحسب الواقع بل (عند المجوز) وان ثبتت فى الواقع والوهم هو الادراك المقابل للظن (فالتردد فى) وقوع (قيام زيد ونفيه) أى

له ومن هذا القسم أحاديث صحيحي البخاري ومسلم فان الأمة تلقت ما فيهما بالقبول ومن لم يعمل بالبعض من ذلك فقد أوله والتأويل فرع القبول والبحث مقرر بأدلته في غير هذا الموضع . قيل ومن خبر الواحد المعلوم صدقه أن يخبر به في حضور جماعة هي نصاب التواتر ولم يقدحوا في روايته مع كونهم ممن يعرف علم الرواية ولا مانع يمنعهم من القدح في ذلك وفي هذا نظر . واختلفوا في خبر الواحد المحفوف بالقرائن فقيل يفيد العلم . وقيل لا يفيده وهذا خلاف لفظي لأن القرائن إن كانت قوية بحيث يحصل لكل عاقل عندها العلم كان من المعلوم صدقه أيضا إذا أخبر مخبر بحضرته صلى الله عليه وآله وسلم بخبر يتعلق بالأمور الدينية وسمعه صلى الله عليه وآله وسلم ولم ينكر عليه لا إذا كان الخبر يتعلق بغير الأمور الدينية . (فرع) العمل بخبر الواحد له شروط منها ما هو في المخبر وهو الراوي ومنها ما هو في المخبر عنه وهو مدلول الخبر ومنها ما هو في الخبر نفسه وهو اللفظ الدال .

أما الشروط الراجعة إلى الراوي فخمسة : الأول التكليف فلا تقبل رواية الصبي والمجنون ونقل القاضي الاجماع على رد رواية الصبي واعترض عليه العنبري ، وقال بل هما قولان الشافعي في إخباره عن القبلة كما حكاه القاضي حسين في تعليقه . قال ولأصحابنا خلاف مشهور في قبول روايته في هلال رمضان وغيره . قال الفوراني الأصح قبول روايته والوجه في رد روايته أنه قد يعلم أنه غير آثم لارتفاع قلم التكليف عنه فيكذب ، وقد أجمع الصحابة على عدم الرجوع إلى الصبيان مع أن فيهم من كان يطلع على أحوال النبوة وقد رجعوا إلى النساء وسألوهن من وراء حجاب قال الغزالي في المنخول محل الخلاف في المراهق المتثبت في كلامه أما غيره فلا يقبل قطعا وهذا الاشتراط إنما هو باعتبار وقت الأداء للرواية أما لو تحملها صبيا وأداها مكلفا فقد أجمع السلف على قبولها كما في رواية ابن عباس والحسنين ومن كان مماثلا لهم كمحمود بن الربيع فانه روى حديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم مج في فيه مجة وهو ابن خمس سنين واعتمد العلماء روايته ، وقد كان من بعد الصحابة من التابعين وتابعيهم ومن بعدهم يحضرون الصبيان مجالس الروايات ولم ينكر ذلك أحد وهكذا لو تحمل وهو فاسق أو كافر ثم روى وهو عدل مسلم ولا أعرف خلافا في عدم قبول رواية المجنون في حال جنونه أما لو سمع في حال جنونه ثم أفاق فلا يصح ذلك لأنه وقت الجنون غير ضابط وقد روى جماعة اجماع أهل المدينة على قبول رواية الصبيان بعضهم على بعض في الدماء لمسيس الحاجة إلى ذلك لكثرة وقوع الجنايات فيما بينهم إذا انفردوا ولم يحضرهم من تصح شهادته وقيدوه بعدم تفرقهم بعد الجناية حتى يؤدوا الشهادة والأولى عدم القبول وعمل أهل المدينة لا تقوم به الحجة على ما سيأتي على أنا نمنع ثبوت هذا الاجماع الفعلي عنهم .

الشرط الثاني : الاسلام فلا تقبل رواية الكافر من يهودي أو نصراني أو غيرهما اجماعا قال الرازي في المحصول أجمعت الأمة على أنه لا تقبل روايته سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أو لم يعلم قال والمخالف من أهل القبلة إذا كفرناه كالمجسم وغيره هل تقبل روايته أم لا الحق أنه إن كان مذهبه جواز الكذب لا تقبل روايته وإلا قبلناها وهو قول أبي الحسين البصري ، وقال القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايتهم . لنا أن المقتضي للعمل بها قائم ولا معارض فوجب العمل بها . بيان أن المقتضي قائم أن اعتقاده لحرمة الكذب يزجره عن الاقدام عليها فيحصل ظن الصدق فيجب العمل بها وبيان أنه لا معارض أنهم أجمعوا على أن الكافر الذي ليس من أهل القبلة لا تقبل روايته وذلك الكفر منتف هنا قال واحتج المخالف بالنص والقياس أما النص فقوله

تعالى

انتفاء قيامه مثلا (على السواء) عند التردد (شك و) التردد فيهما (مع رجحان الثبوت) للقيام (أو) مع رجحان (الانتفاء) له عند التردد فيهما (ظن) أي لازم له وإلا فالظن إنما هو للزوم الذي هو الادراك الراجح والوهم مقابله وهو الادراك المرجوح (وأصول الفقه) أي الفن المسمى بهذا اللقب كما أشار اليه بقوله (الذي وضع) أي جعل (فيه) أي بسبب بيانه (هذه الورقات) التي هي الألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة على المختار في مسمى الكتب ونحوها (طرقه) أي طرق الفقه) فان قلت ظهر من هذا التفسير عود الهاء في طرقه على الفقه مع أنه جزء العلم وهو لا معنى له فلا يصح عود الضمير عليه قلت عود الضمير عليه باعتبار المعنى الأصلي الاضافي على الاستخدام المقرر في البيان (على سبيل الاجمال) أي كائنة تلك الطرق على صفة هي إجمالها وعدم تبيينها لعدم تعيين متعلقها وهو الحكم والمراد بها المسائل الكلية التي يبين فيها أحوال الأدلة الاجمالية كما أشار إلى ذلك الشارح بذكر الحيثية الآتية كقولنا الأمر للوجوب حقيقة والنهي للتحريم كذلك وفعل النبي حجة وهكذا فتمثيل الشارح لما بقوله

تعالى ـ ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ـ فأمر بالتثبت عند نبأ الفاسق ، وهذا الكافر فاسق فوجب التثبت عند خبره ، وأما القياس فقد أجمعنا على أن الكافر الذى لايكون من أهل القبلة لا تقبل روايته فكذا هذا الكافر والجامع أن قبول الرواية تنفيذ لقوله على كل المسلمين ، وهذا منصب شريف والكفر يقتضى الاذلال و بينهما منافاة أقصى مافى الباب أن يقال هذا الكافر جاهل لكونه كافرا لكنه لايصلح عذرا . والجواب عن الأول أن اسم الفاسق فى عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وعن الثانى الفرق بين الموضعين أن الكفر الخارج عن الملة أغلظ من كفر صاحب التأويل وقد رأينا الشرع فرق بينهما فى أمور كثيرة ومع ظهور الفرق لايجوز الجمع هكذا قال الرازى . والحاصل أنه ان علم من مذهب المبتدع جواز الكذب مطلقا لم تقبل روايته قطعا ، وان علم من مذهبه جوازه فى أمر خاص كالكذب فيما يتعلق بنصرة مذهبه أو الكذب فيما هو ترغيب فى طاعة أو ترهيب عن معصية فقال الجمهور ومنهم القاضيان أبو بكر وعبد الجبار والغزالى والآمدى لايقبل قياسا على الفاسق بل هو أولى وقال أبو الحسين البصرى يقبل وهو رأى الجوينى وأتباعه والحق عدم القبول مطلقا فى الأول وعدم قبوله فى ذلك الأمر الخاص فى الثانى ولافرق فى هذا بين المتبدع الذى يكفر ببدعته ، و بين المبتدع الذى لايكفر ببدعته وأما اذا كان ذلك المبتدع لايستجيز الكذب فاختلفوا فيه على أقوال الأول ردّ روايته مطلقا لأنه قد فسق ببدعته فهو كالفاسق بفعل المعصية و به . قال القاضى والأستاذ أبو منصور والشيخ أبو اسحق الشيرازى والقول الثانى أنه يقبل وهو ظاهر مذهب الشافعى وابن أبى ليلى والثورى وأبى يوسف والقول الثالث أنه إذا كان داعية الى بدعته لم يقبل والاقبل وحكاه القاضى عبدالوهاب فى الملخص عن مالك و به جزم سليم . قال القاضى عياض وهذا يحتمل أنه إذا لم يدع يقبل و يحتمل أنه لايقبل مطلقا انتهى والحق أنه لايقبل فيما يدعو الى بدعته و يقوّيها لا فى غير ذلك . قال الخطيب وهو مذهب أحمد ونسبه ابن الصلاح إلى الأكثرين ، قال وهو أعدل المذاهب وأولاها . وفى الصحيحين كثير من أحاديث المبتدعة غير الدعاة احتجاجا واستشهادا كعمران بن حطان وداود بن الحصين وغيرهما ونقل أبو حاتم بن حبان فى كتاب الثقات الاجماع على ذلك ، قال ابن دقيق العيد جعل بعض المتأخرين من أهل الحديث هذا المذهب متفقا عليه وليس كما قال ، وقال ابن القطان فى كتاب الوهم والايهام الخلاف انما هو فى غير الداعية أما الداعية فهو ساقط عند الجميع . قال أبو الوليد الباجى الخلاف فى الداعية بمعنى أنه يظهر بدعته [1] بمعنى حمل الناس عليها فلم يختلف فى ترك حديثه .

الشرط الثالث : العدالة ، قال الرازى فى المحصول هى هيئة راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى يحصل ثقة النفس بصدقه و يعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر وعن بعض الصغائر كالتطفيف بالحبة وسرقة باقة من البقل وعن المباحات القادحة فى المروءة كالأكل فى الطريق والبول فى الشارع وصحبة الأرذال والافراط فى المزاح والضابط فيه أن كل مالا يؤمن من جراءته على الكذب يرد الرواية ومالا فلا انتهى وأصل العدالة فى اللغة الاستقامة ، يقال طريق عدل : أى مستقيم وتطلق على استقامة السيرة والدين قال الزركشى فى البحر : واعلم أن العدالة شرط بالاتفاق ولكن اختلف فى معناها فعند الحنفية عبارة عن الاسلام مع عدم الفسق ، وعندنا ملكة فى النفس تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة كسرقة لقمة والرذائل المباحة كالبول فى الطريق والمراد جنس الكبائر والرذائل الصادق بواحدة ، قال ابن القشيرى

(١) كذا بالأصل ولعل فى العبارة سقطا والأصل وأما الداعية بمعنى أنه يحمل الخ

(الاستصحاب) أى كهذه المطلقات عن التقييد بمأمور به معين ومنهى عنه معين وهكذا الى الآخر لا مطلقا ولا من حيث البحث عنها بأن أولها وثانيها لفظ أو موضوع مثلا وثالثها مخلوق لله أو صادر عن النبي بالاختيار مثلا بل (من حيث البحث) أى الاخبار (عن أولها) أى مطلق الأمر (بأنه للوجوب) حقيقة (و) عن (الثانى) أى مطلق النهى (بأنه للحرمة) كذلك (و) عن (الباقى) أى فعل النبي والاجماع والقياس والاستصحاب (بأنها حجج) أى يصح الاحتجاج بها والاستدلال بكل منها بشرطه مؤول بحذف المضاف أى كقاعدة مطلق الأمر وقاعدة مطلق النهى الخ أى كالقاعدة التى يبين فيها أن مطلق الأمر للوجوب والقاعده التى يبين فيها أن مطلق النهى للتحريم وهكذا فهذه المطلقات من موضوعات المسائل والكون للوجوب الخ من محمولاتها ثم عطف على الأمر من قوله كمطلق (وغير ذلك) الأمر قوله كاقرار صاحب الشريعة على القول أو الفعل وكالعام والخاص من حيث البحث عن أولها بأنه كقول صاحب الشريعة أو فعله والثانى

بأنه لايجرى فى الأفعال وما جرى مجراها والثالث بأنه يقدم على العام ثم بين الخبر بقوله (بما سيأتى)

لئلا يتوهم ترك المصنف إياه ولعل من فوائد هذا العطف مع وقوع المعطوف عليه فى حيز كاف التمثيل بيان عدم الانحصار فى الخارج فى المذكورات إذ الكاف قد تكون باعتبار الأفراد الذهنية وقد تكون باعتبار كل واحد من المذكورات بخصوصه وقوله (مع مايتعلق به) متعلق بيأتى وقديستشكل اقتصاره على بيان اتيان مايتعلق بالخبر مع اتيان مايتعلق بماقبله أيضا فان جعل ماسيأتى على مايبحث به عن الخبر أى بمحوله فلا اشكال وكذا لو عطف وغير ذلك على مجرور الباء أى المبحوث عنها بالمذكورات وغير ذلك بأن يقدر العطف على مجرور احدى الباآت و يجعل دليلا على تقدير عطف مثله على مجرور الباقى و يندفع على هذا أيضا اشكال الاستغناء عن العطف بوقوع المعطوف عليه فى حيز الكاف غير أنه يلزم على هذا الفصل بين المتعاطفين بالأجنبى وهو ممتنع إلا أن يمنع تمحض أجنبيته أو يعطف على المجرور الأخير فليتأمل وطرقه

على سبيل الاجمال ملتبسة (بخلاف) أى بمخالفة (طرقه) حال كونها (على سبيل التفصيل) أى

والذى صح عن الشافعى أنه قال فى الناس من يمحض الطاعة فلا يمزجها بمعصية وفى المسلمين من يمحض المعصية ولا يمزجها بالطاعة فلا سبيل الى رد الكل ولاالى قبول الكل فان كان الأغلب على الرجل من أمره الطاعة والمروءة قبلت شهادته وروايته وإن كان الأغلب المعصية وخلاف المروءة رددتها قال ابن السمعانى لابد فى العدل من أربع شرائط المحافظة على فعل الطاعة واجتناب المعصية وأن لايرتكب من الصغائر مايقدح فى دين أوعرض وأن لا يفعل من المباحات مايسقط القدر ويكسب الندم وأن لايعتقد من المذاهب مايرده أصول الشرع . قال الجوينى الثقة هى المعتمد عليها فى الخبر فمتى حصلت الثقة بالخبر قبل . وقال ابن الحاجب فى حد العدالة هى محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة فزاد قيد عدم البدعة وقد عرفت ماهو الحق فى أهل البدع فى الشرط الذى مر قبل هذا . والأولى أن يقال فى تعريف العدالة إنها التمسك بآداب الشرع فمن تمسك بها فعلا وتركا فهو العدل المرضى ومن أخل بشىء منها فان كان الاخلال بذلك الشىء يقدح فى دين فاعله أو تاركه كفعل الحرام وترك الواجب فليس بعدل . وأما اعتبار العادات الجارية بين الناس المختلفة باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة والأحوال فلامدخل لذلك فى هذا الأمر الدينى الذى تنبنى عليه قنطرتان عظيمتان وجسران كبيران وهما الرواية والشهادة نعم من فعل مايخالف مايعده الناس مروءة عرفا لاشرعا فهو تارك للمروءة العرفية ولايستلزم ذلك ذهاب مروءته الشرعية .

وقد اختلف الناس هل المعاصى منقسمة الى صغائر وكبائر أم هى قسم واحد ، فذهب الجمهور الى أنها منقسمة إلى صغائر وكبائر ، و يدل على ذلك قوله سبحانه ـ ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم ـ وقوله ـ وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان ـ و يدل عليه ماثبت عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم متواترا من تخصيص بعض الذنوب باسم الكبائر و بعضها بأكبر الكبائر وذهب جماعة إلى أن المعاصى قسم واحد ومنهم الأستاذ أبو اسحق والجوينى وابن فورك ومن تابعهم قالوا إن المعاصى كلها كبائر ، و إنما يقال لبعضها صغيرة بالنسبة الى ماهو أكبر كما يقال الزنا صغيرة بالنسبة الى الكفر والقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة الى الزنا وكلها كبائر قالوا ومعنى قوله ـ ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه ـ ان تجتنبوا الكفر كفرت عنكم سيآتكم التى هى دون الكفر والقول الأول راجح ، وههنا مذهب ثالث ذهب اليه الحليمى ، فقال إن المعاصى تنقسم حد[1] الكبائر الى ثلاثة أقسام صغيرة وكبيرة وفاحشة فقتل النفس بغير حق كبيرة فان قتل ذارحم له ففاحشة فأما الخدشة والضربة مرة أو مرتين فصغيرة وجعل سائر الذنوب هكذا .

ثم اختلفوا فى الكبائر هل تعرف بالحد أولا تعرف إلا بالعدد ، فقال الجمهور إنها تعرف بالحد ثم اختلفوا فى ذلك فقيل إنها المعاصى الموجبة للحد ، وقال بعضهم هى مايلحق صاحبها وعيد شديد ، وقال آخرون مايشعر بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ، وقيل ما كان فيه مفسدة ، وقال الجوينى مانص الكتاب على تحريمه أو وجب فى حقه حد وقيل ماورد الوعيد عليه مع الحد أو لفظ يفيد الكبر ، وقال جماعة إنها لاتعرف إلا بالعدد ، ثم اختلفوا هل تنحصر فى عدد معين أم لا فقيل هى سبع وقيل تسع وقيل عشر وقيل اثنتا عشرة وقيل أربع عشرة وقيل ست وثلاثون وقيل سبعون والى السبعين أنهاها الحافظ الذهبى فى جزء صنفه فى ذلك وقد جمع ابن حجر الهيتمى فيها مصنفا حافلا سماه الزواجر فى الكبائر وذكر فيه نحو أربعمائة معصية . و بالجملة فلا دليل

(١) قوله حد الكبائر منصوب أى بحسب حد الكبائر

يدل

يدل على انحصارها فى عــدد معين ، ومن المنصوص عليه منها القتل والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة والغصب والقذف والنميمة وشهادة الزور واليمين الفاجرة وقطيعة الرحم والعقوق والفرار من الزحف وأخذ مال اليتيم وخيانة الكيل والوزن والكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتقديم الصلاة وتأخيرها وضرب المسلم وسبّ الصحابة وكتمان الشهادة والرشوة والدياثة ومنع الزكاة واليأس من الرحمة وأمن المكر والظهار وأكل لحم الخنزير والميتة وفطر رمضان والربا والغلول والسحر وترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ونسيان القرآن بعد تعلمه وإحراق الحيوان بالنار وامتناع الزوجة من زوجها بلا سبب ، وقد قيل ان الاصرار على الصغيرة حكمه حكم مرتكب الكبيرة وليس على هذا دليل يصلح للتمسك به وانما هى مقالة لبعض الصوفية فانه قال لاصغيرة مع إصرار ، وقد روى بعض من لايعرف علم الرواية هـذا اللفظ وجعله حديثا ولايصح ذلك بل الحق أن الإصرار حكمه حكم ما أصرّ عليه فالاصرار على الصغيرة صغيرة والاصرار على الكبيرة كبيرة .

واذا تقرر لك هذا فاعلم أنه لاعدالة لفاسق . وقد حكى مسلم فى صحيحه الاجماع على ردّ خبر الفاسق ، فقال انه غير مقبول عند أهل العلم كما أن شهادته مردودة عند جميعهم . قال الجوينى والحنفية وان باحوا بقبول شهادة الفاسق فلم يوجبوا بقبول روايته فان قال به قائل فهو مسبوق بالاجماع . قال الرازى فى المحصول اذا أقدم على الفسق فان علم كونه فسقا لم تقبل روايته بالاجماع وان لم يعلم كونه فسقا فأما أن يكون مظنونا أومقطوعا فان كان مظنونا قبلت روايته بالاتفاق قال وان كان مقطوعا به قبلت أيضا . لنا أن ظن صدقه راجح والعمل بهذا الظن واجب والعارض المجمع عليه منتف فوجب العمل به . احتج الخصم بأن منصب الرواية لايليق بالفاسق أقصى مافى الباب أنه جهل فسقه لكن جهله بفسقه فسق آخر فاذا منع أحد الفسقين عن قبول الرواية فالفسقان أولى بذلك المنع . والجواب أنه اذا علم كونه فسقا دل إقدامه عليه على اجترائه على المعصية بخلافه اذا لم يعلم ذلك ، ويجاب عن هذا الجواب بأن إخلاله بأمور دينه الى حد يجهل معه مايوجب الفسق يدل أبلغ دلالة على اجترائه على دينه وتهاونه بما يجب عليه من معرفته .

واختلف أهل العلم فى رواية المجهول : أى مجهول الحال مع كونه معروف العين برواية عدلين عنه فذهب الجمهور كما حكاه ابن الصلاح وغيره عنهم أن روايته غير مقبولة ، وقال أبوحنيفة تقبل روايته اكتفاء بسلامته من التفسيق ظاهرا ، وقال جماعة ان كان الراويان أوالرواة عنه لايروون عن غير عدل قبل وإلا فلا وهذا الخلاف فيمن لايعرف حاله ظاهرا ولاباطنا ،وأما من كان عدلا فى الظاهر ومجهول العدالة فى الباطن ، فقال أبوحنيفة يقبل مالم يعلم الجرح ، وقال الشافعى لايقبل مالم تعلم العدالة وحكاه الكيا عن الأكثرين ، وذكر الأصفهانى أن المتأخرين من الحنفية قيدوا القول بالقبول بصدر الاسلام بغلبة العدالة على الناس إذ ذاك ، قالوا وأما المستور فى زماننا فلا يقبل لكثرة الفساد وقلة الرشاد ، وقال الجوينى بالوقف اذا روى التحريم الى ظهور حاله . ولنا مجهول العين وهو من لم يشتهر ولم يرو عنه إلا راو واحد فذهب جمهور أهل العلم أنه لايقبل ولم يخالف فى ذلك إلا من لم يشترط فى الراوى إلا مجرد الاسلام ، وقال ابن عبد البر ان كان المنفرد بالرواية عنه لايروى إلا عن عدل كابن مهدى وابن معين ويحيى القطان فانه تنتفى وترتفع عنـه الجهالة العينية وإلا فلا ، وقال أبوالحسين بن القطان ان زكاه أحد من أئمة الجرح والتعديل مع روايته عنه وعمله بما رواه قبل وإلا فلا وهـذا هو ظاهر تصرف ابن حبان فى ثقاته فانه يحكم برفع الجهالة

على سبيل وصفة هى تفصيل منطقها وتعيينه (نحو أقيموا الصلاة) المتعلق بوجوب الصلاة (ولا تقربوا الزنا) المتعلق بحرمة الزنا (وصلاته) أى النبى المعلوم الارادة من قوله (صلى الله عليه وسلم فى) جوف (الكعبة كما أخرجه) ورواه أى صلاته بتأويلها بالمذكور أوالعمل أوكونه صلى فيها فالمرجع مايفهم من الكلام (الشيخان) البخارى ومسلم أى بناء على اخراجهما ذلك المتعلق بجواز كون الصلاة فى الكعبة (والاجماع على أن لبنت الابن السدس) حال كونها موجودة (مع) وجود (بنت الصلب) وقوله (حيث) استعملها للمكان الاعتبارى أى فى فريضة (لاعاصب) كائن (لهما) أى لواحدة منهما فيها متعلق بالنسبة فى مدخول على أو بالاجماع المتعلق باستحقاق بنت الابن ماذكر فان كان لبنت الصلب عاصب فلا شىء لبنت الابن أو كان لبنت الابن عاصب قاسمها فيما يفضل عن نصف بنت الصلب وغيره ان كان للذكر مثل حظ الأنثيين (وقياس الأرز على البرّ فى امتناع بيع بعضه) أى البرّ (ببعض) فى كل حال (الا) حال كون البعضين (مثلا) مقابلا (بمثل) له أى متماثلين بأن يماثل أحدهما الآخر فى المقدار باعتبار الكيل وحال كونهما حالين كما يؤخذ من قوله وحال كونهما (يدا بيد) أى مقبوضين للمتعاقدين أووارثيهما

أو وكيلهما على ما هو مبين فى الفروع بمجلس العقد قبل التفرق منه وقبل تخايرهما بنحو ألزمنا العقد لأن الحلول لازم

للتقابض فى المجلس غالبا
وفى المغنى فى قولك بعته أى
فلانا يدا بيد أى متقابضين
أن يدا حال من الفاعل
والمفعول و بيد بيان قال
سيبويه كما كان لك فى سقيا
لك بيانا أيضا فيتعلق
بمحذوف استؤنف
للتبيين وفيه فى سقيالزيد
التقدير ارادتى لزيد انتهى
ولعل التقدير هنا تقابضا
بيد (كما رواه) أى الامتناع
المذكور المترتب عليه هذا
القياس المتعلق بامتناع
بيع بعض الأرز ببعض
كما ذكر (مسلم واستصحاب
الطهارة) عن حدث
أو نجس (لمن) أى فى حق
من (شك) أى تردد مطلقا
وذكر النووى رحمه الله
أن المراد بالشك فى غالب
أبواب الفقه مطلق التردد
باستواء أو رجحان (فى
بقائها) بعد ما تحققها
المتعلق بالحكم ببقائها
(فليست) طرقه على سبيل
التفصيل (من أصول
الفقه) لا بنفسها ولا بعد
جعلها قضايا (وان ذكر
بعضها فى كتبه) لأنه انما
ذكر فيها (تمثيلا) أى لأجل
تمثيل القواعد وايضاحها
لا لأجل أنه منه (وكيفية)
عطف على قوله طرقه من
قوله طرقه على سبيل الإجمال
أى والمسائل المتضمنة لبيان
كيفية (الاستدلال) من استدل بمعنى دل (بها أى بطرق الفقه) الاجمالية لكن لا من حيث اجمالها لأن كيفية الاستدلال انما تتحقق

برواية واحدة وحكى ذلك عن النسائى أيضا . قال أبو الوليد الباجى ذهب جمهور أصحاب الحديث الى أن الراوى اذا روى عنه اثنان فصاعدا انتفت عنه الجهالة وهذا ليس بصحيح عند المحققين من أصحاب الأصول لأنه قد يروى الجماعة عن الواحد لا يعرفون حاله ولا يخبرون شيئا من أمره و يحدثون بما رووا عنه على الجهالة اذ لم يعرفوا عدالته انتهى . وفيه نظر لأنهم انما يقولون بارتفاع جهالة العين برواية الاثنين فصاعدا عنه لا بارتفاع جهالة الحال كما سبق ، والحق أنها لا تقبل رواية مجهول العين ولا مجهول الحال لأن حصول الظن بالمروى لا يكون إلا اذا كان الراوى عدلا وقد دلت الأدلة من الكتاب والسنة على المنع من العمل بالظن كقوله سبحانه ــ إن الظنّ لا يغنى من الحق شيئا ــ وقوله ــ ولا تقف ماليس لك به علم ــ وقام الاجماع على قبول رواية العدل فكان كالمخصص لذلك العموم فبقى من ليس بعدل داخلا تحت العمومات وأيضا قد تقرر عدم قبول رواية الفاسق ومجهول العين أو الحال يحتمل أن يكون فاسقا وأن يكون غير فاسق فلا تقبل روايته مع هذا الاحتمال لأن عدم الفسق شرط فى جواز الرواية عنه فلا بد من العلم بوجود هذا الشرط وأيضا وجود الفسق مانع من قبول روايته فلا بد من العلم بانتفاء هذا المانع ، وأما استدلال من قال بالقبول بما يرونه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر ، فقال الذهبى والمزى وغيرهما من الحفاظ لا أصل له وانما هو من كلام بعض السلف ولوسلمنا أن له أصلا لم يصلح للاستدلال به على محل النزاع لأن صدق المجهول غير ظاهر بل صدقه وكذبه مستويان واذا عرفت هذا فلا يصدهم ما استشهدوا به لهذا الحديث الذى لم يصح بمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم انما أقضى بنحو ما أسمع وهو فى الصحيح وبما روى من قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعمه العباس يوم بدر لما اعتذر بأنه أكره على الخروج فقال كان ظاهرك علينا و بما فى صحيح البخارى عن عمر رضى الله عنه انما نؤاخذكم بما ظهر لنا من أعمالكم .

الشرط الرابع : الضبط فلا بد أن يكون الراوى ضابطا لما يرويه ليكون المروى له على ثقة منه فى حفظه وقلة غلطه وسهوه فان كان كثير الغلط والسهو ردت روايته إلا فيما علم أنه لم يغلط فيه ولا سها عنه وان كان قليل الغلط قبل خبره إلا فيما يعلم أنه غلط فيه كذا قال ابن السمعانى وغيره . قال أبو بكر الصيرفى من أخطأ فى حديث فليس بدليل على الخطأ فى غيره ولم يسقط لذلك حديثه ومن كثر بذلك خطؤه وغلطه لم يقبل خبره لأن المدار على حفظ الحكاية قال الترمذى فى العلل كل من كان متهما فى الحديث بالكذب أو كان مغفلا يخطئ الكثير فالذى اختاره أكثر أهل الحديث من الأئمة أن لا يشتغل بالرواية عنه انتهى . والحاصل أن الأحوال ثلاثة ان غلب خطؤه وسهوه على حفظه فمردود إلا فيما علم أنه لم يخطئ فيه وان غلب حفظه على خطئه وسهوه فمقبول إلا فيما علم أنه أخطأ فيه وان استويا فالخلاف قال القاضى عبد الجبار يقبل لأن جهة التصديق راجحة فى خبره لعقله ودينه ، وقال الشيخ أبو اسحق انه يرد وقيل إنه يقبل خبره اذا كان مفسرا وهو أن يذكر من روى عنه و يعين وقت السماع منه وما أشبه ذلك والا فلا يقبل و به قال القاضى حسين وحكاه الجوينى عن الشافعى فى الشهادة ففى الرواية أولى وقد أطلق جماعة من المصنفين فى علوم الحديث أن الراوى ان كان تام الضبط مع بقية الشروط المعتبرة فحديثه من قسم الصحيح وان خف ضبطه فحديثه من قسم الحسن وان كثر غلطه فحديثه من قسم الضعيف ولا بد من تقييد هذا بما اذا لم يعلم بأنه لم يخطئ فيما رواه قال الكيا الطبرى ولا يشترط انتفاء الغفلة ولا يوجب لحوق الغفلة له رد حديثه الا أن يعلم أنه قد لحقته الغفلة فيه بعينه وما ذكره صحيح إذا كان ممن تعتريه الغفلة فى غير ما يرويه كما وقع ذلك لجماعة من الحفاظ فانهم قد تلحقهم الغفلة فى كثير من أمور الدنيا فاذا رووا كانوا من

عند التعارض ولا تعارض بين الاجمالية لعدم تعلقها بحكم معين بل (من حيث تفصيلها) أى تعيينها وتعلقها بحكم معين بأن تتحقق فى جزئياتها وحاصل المعنى وكيفية الاستدلال بطرقه التفصيلية لامطلقا بل (عند تعارضها) فى افادة الأحكام إذ لا تتحقق الكيفية إلا حينئذ وانما وقع فيها التعارض (لكونها ظنية) فى تلك الافادة والتعارض الموجب للترجيح انما يقع فيها بخلاف القطعيات لايقع فيها تعارض والمختلفات فان ظنيها يلغى لقطعيها كما سيعلم ذلك من فصل التعارض و بين كيفية الاستدلال بالمعنى المذكور بقوله (من تقديم الخاص على العام) بأن يخرج ذلك الخاص عن حكم ذلك العام (و) تقديم (المقيد على المطلق) بأن يحمل ذلك المطلق على ذلك المقيد بأن يعتبر فى حكمه ذلك القيد الذى للمقيد (و) من (غير ذلك) كتقديم المبين على المجمل بأن يجعل تفسيرا للمجمل أى من المسائل المتضمنة لبيان المذكورات ولما ترك المصنف من أصول الفقه صفات المجتهد أى المسائل المتضمنة لبيانها نبه الشارح عليها بقوله (وكيفية الاستدلال بها) أى بطرق الفقه المذكورة (تجر إلى صفات من يستدل بها وهو المجتهد) أى مايشترط فيه من

أحذق الناس بالرواية وأنبهم فيما يتعلق بها وليس من شرط الضبط أن يضبط اللفظ بعينه كما سيأتى .

الشرط الخامس : أن لا يكون الراوى مدلسا وسواء كان التدليس فى المتن أو فى الاسناد . أما التدليس فى المتن فهو أن يزيد فى كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كلام غيره فيظن السامع أن الجميع من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . وأما التدليس فى الاسناد فهو على أنواع : أحدها أن يكون فى ابدال الأسماء فيعبر عن الراوى وعن أبيه بغير اسميهما وهذا نوع من الكذب وثانيها : أن يسميه بتسمية غير مشهورة فيظن السامع أنه رجل آخر غير من قصده الراوى وذلك مثل من يكون مشهورا باسمه فيذكره الراوى بكنيته أو العكس ايهاما للمروى له بأنه رجل آخر غير ذلك الرجل فان كان مقصد الراوى بذلك التغرير على السامع بأن المروى عنه غير ذلك الرجل فلا يخلو إما أن يكون ذلك الرجل المروى عنه ضعيفا وكان العدول إلى غير المشهور من اسمه أو كنيته ليظن السامع أنه رجل آخر غير ذلك الضعيف فهذا التدليس قادح فى عدالة الراوى واما أن يكون مقصد الراوى مجرد الإغراب على السامع مع كون المروى عنه عدلا على كل حال فليس هذا النوع من التدليس بجرح كما قال ابن الصلاح وابن السمعانى وقال أبو الفتح بن برهان هو جرح . وثالثها أن يكون التدليس باطراح اسم الراوى الأقرب واضافة الرواية إلى من هو أبعد منه مثل أن يترك شيخه و يروى الحديث عن شيخ شيخه فان كان المتروك ضعيفا فذلك من الخيانة فى الرواية ولا يفعله الامن ليس بكامل العدالة وان كان المتروك ثقة وترك ذكره لغرض من الأغراض التى لاتنافى الأمانة والصدق ولا تتضمن التغرير على السامع فلا يكون ذلك قادحا فى عدالة الراوى لكن إذا جاء فى الرواية بصيغة محتملة نحو أن يقول قال فلان أو روى عن فلان أو نحو ذلك أما لو قال حدثنا فلان أو أخبرنا وهو لم يحدث ولم يخبره بل الذى حدثه أو أخبره هو من ترك ذكره فذلك كذب يقدح فى عدالته . والحاصل أن من كان ثقة واشتهر بالتدليس فلا يقبل إلا إذا قال حدثنا أو أخبرنا أو سمعت لا إذا لم يقل كذلك لاحتمال أن يكون قد أسقط من لاتقوم الحجة بمثله .

وأما الشروط التى ترجع إلى مدلول الخبر ، فالأول : منها أن لايستحيل وجوده فى العقل فان أحاله العقل رد .

والشرط الثانى : أن لايكون مخالفا لنص مقطوع به على وجه لايمكن الجمع بينهما بحال .

والشرط الثالث : أن لا يكون مخالفا لاجماع الأمة عند من يقول بأنه حجة قطعية ، وأما اذا خالف القياس القطعى فقال الجمهور انه مقدم على القياس ، وقيل ان كانت مقدمات القياس قطعية قدم القياس وان كانت ظنية قدم الخبر واليه ذهب أبو بكر الأبهرى وقال القاضى أبو بكر الباقلانى انهما متساويان وقال عيسى بن أبان ان كان الراوى ضابطا عالما قدم خبره والا كان محل اجتهاد وقال أبو الحسين البصرى ان كانت العلة ثابتة بدليل قطعى فالقياس مقدم وان كان حكم الأصل مقطوعا به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر ترجيح أحدهما فيعمل به والا فالخبر مقدم ، وقال أبو الحسين الصيمرى لاخلاف فى العلة المنصوص عليها وانما الخلاف فى المستنبطة قال الكيا قدم الجمهور خبر الضابط على القياس لأن القياس عرضة الزلل انتهى . والحق تقديم الخبر الخارج من مخرج صحيح أو حسن على القياس مطلقا اذا لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه كحديث المصراة وحديث العرايا فانهما مقدمان على القياس وقد كان الصحابة والتابعون اذا جاءهم الخبر لم يلتفتوا الى القياس ولا ينظروا فيه وما روى عن بعضهم من تقديم القياس فى بعض المواطن فبعضه غير صحيح و بعضه محمول على أنه لم يثبت الخبر عند من قدم القياس بوجه من الوجوه .

ومما يدل على تقديم الخبر على القياس حديث معاذ فانه قدم العمل بالكتاب والسنة على اجتهاده ومما يرجح تقديم الخبر على القياس أن الخبر يحتاج الى النظر فى أمرين عدالة الراوى ودلالة الخبر والقياس يحتاج الى النظر فى ستة أمور حكم الأصل وتعليله فى الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف فى الفرع ونفى المعارض فى الأصل ونفيه فى الفرع هذا اذا لم يكن دليل الأصل خبرا فان كان خبرا كان النظر فى ثمانية أمور الستة المذكورة مع الاثنين المذكورين فى الخبر ولا شك أن ما كان يحتاج الى النظر فى أمور كثيرة كان احتمال الخطأ فيه أكثر مما يحتاج الى النظر فى أقل منها .

واعلم أنه لا يضر الخبر عمل أكثر الأمة بخلافه لأن قول الأكثر ليس بحجة . ولا يضره عمل أهل المدينة بخلافه خلافا لمالك وأتباعه لأنهم بعض الأمة ولجواز أنه لم يبلغهم الخبر . ولا يضره عمل الراوى له بخلافه خلافا لجمهور الحنفية و بعض المالكية لأنا متعبدون بما بلغ الينا من الخبر ولم نتعبد بما فهمه الراوى ولم يأت من قدم عمل الراوى على روايته بحجة تصلح للاستدلال بها وسيأتى لهذا البحث مزيد بسط فى الشروط التى ترجع إلى لفظ الخبر ولا يضره كونه مما تعم به البلوى خلافا للحنفية وأبى عبد الله البصرى لعمل الصحابة والتابعين بأخبار الآحاد فى ذلك ولا يضره كونه فى الحدود والكفارات خلافا للكرخى من الحنفية وأبى عبد الله البصرى فى أحد قوليه ولا وجه لهذا الخلاف فهو خبر عدل فى حكم شرعى ولم يثبت فى الحدود والكفارات دليل يخصها من عموم الأحكام الشرعية واستدلالهم بحديث ادرءوا الحدود بالشبهات باطل فالخبر الموجب للحد يدفع الشبهة على فرض وجودها . ولا يضره أيضا كونه زيادة على النص القرآنى أو السنة القطعية خلافا للحنفية فقالوا إن خبر الواحد إذا ورد بالزيادة فى حكم القرآن أو السنة القطعية كان نسخا لا يقبل والحق القبول لأنها زيادة غير منافية للمزيد فكانت مقبولة ودعوى أنها ناسخة ممنوعة وهكذا إذا ورد الخبر مخصصا للعام من كتاب أو سنة فانه مقبول و يبنى العام على الخاص خلافا لبعض الحنفية وهكذا إذا ورد مقيدا لمطلق الكتاب أو السنة القطعية . وقسم الهندى خبر الواحد إذا خصص عموم الكتاب أو السنة المتواترة أو قيد مطلقهما إلى ثلاثة أقسام : أحدها أن ما لا يعلم مقارنته له ولا تراخيه عنه فقال القاضى عبد الجبار يقبل لأن الصحابة رفعت كثيرا من أحكام القرآن بأخبار الآحاد ولم يسألوا عنها هل كانت مقارنة أم لا قال وهو أولى لأن حمله على كونه مخصصا مقبولا أولى من حمله على كونه ناسخا مردودا . الثانى أن يعلم مقارنته له فيجوز عند من يجوز تخصيص المقطوع بالمظنون . الثالث أن يعلم تراخيه عنه وهو ممن لم يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب لم يقبله لأنه لو قبله لقبل ناسخا وهو غير جائز ومن جوزه قبله ان كان ورد قبل حضور وقت العمل به وأما إذا ورد بعده فلا يقبل بالاتفاق انتهى . وسيأتى تحقيق البحث فى التخصيص العام والتقييد للمطلق ولا يضره كون راو به انفرد بزيادة فيه على ما رواه غيره اذا كان عدلا فقد يحفظ الفرد ما لا يحفظه الجماعة و به قال الجمهور إذا كانت تلك الزيادة غير منافية للمزيد أما إذا كانت منافية فالترجيح ورواية الجماعة أرجح من رواية الواحد وقيل لا تقبل رواية الواحد إذا خالفت رواية الجماعة وان كانت تلك الزيادة غير منافية للمزيد إذا كان مجلس السماع واحدا وكانت الجماعة بحيث لا يجوز عليهم الغفلة عن مثل تلك الزيادة وأما إذا تعدد مجلس السماع فتقبل تلك الزيادة بالاتفاق ، ومثل انفراد العدل بالزيادة انفراده برفع الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذى وقفه الجماعة وكذا انفراده باسناد الحديث الذى أرسلوه وكذا انفراده بوصل الحديث الذى قطعوه فان ذلك مقبول منه لأنه زيادة على ماروه وتصحيح لما أعلوه ، ولا يضره أيضا كونه خارجا مخرج ضرب

الأمثال

الصفات من حيث الاستدلال بها و يستلزمها لتوقف الاستدلال على المستدل وعدم تأهل كل أحد لذلك ففى ذكر كيفية الاستدلال تنبيه عليها لكن ان أريد أن فيه تنبيها عليها فى نفسها فمسلم ولا يفيد أو باعتبار أنها من الأصول وهذا هو المطلوب فممنوع إلا أن يدعى أن الظاهر أن ما يتوقف عليه الاستدلال على فروع الفقه من أصوله الموضوع لبيان ما ينبنى عليه فليتأمل و يحتمل أنه تركها بناء على أنها ليست من الأصول كما قيل به (فهذه الثلاثة) وهى طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وصفات المجتهد بالمعنى الذى تقرر فى الثلاثة (هى) أى لا بعضها ولا غيرها وحده أو معها (الفن) أى النوع (المسمى بأصول الفقه) أى بهذا اللفظ المشعر بمدحه بابتناء الفقه الذى هو من أشرف العلوم عليه (وأبواب أصول الفقه) ان جعل مسمى الكتب والأبواب والفصول الألفاظ المخصوصة كما هو مختار المحققين فالتقدير هنا مضمون أبواب أصول الفقه (أقسام الكلام) أو وأبواب أصول الفقه عبارات أقسام الكلام الخ وفى عده أقسام الكلام منها تغليب أو أراد بها ما يشمل توابعها والا فأقسام الكلام خارجة عن مسمى الفن كما علم من

الأمثال ، وروى عن امام الحرمين أنه لايقبل لأنه موضع تجوّز ، فأجيب عنه بأنه وان كان موضع تجوز فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لايقول إلا حقا لمكان العصمة .

وأما الشروط التي ترجع الى لفظ الخبر : فانه علم أن للراوي في نقل مايسمعه أحوالا :

الأوّل : أن يرويه بلفظه فقد أدى الأمانة كما سمعها ولكنه اذا كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قاله جوابا عن سؤال سائل فان كان الجواب مستغنيا عن ذكر السؤال كقوله صلى الله عليه وآله وسلم في ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالراوي مخير بين أن يذكر السؤال أو يتركه وان كان الجواب غير مستغن عن ذكر السؤال كما في سؤاله صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الرّطب بالتمر ، فقال أينقص اذا جفّ ؟ فقيل نعم ، فقال فلا اذا فلا بد من ذكر السؤال وهكذا لو كان الجواب يحتمل أمرين فاذا نقل الراوي السؤال لم يحتمل إلا أمرا واحدا فلا بد من ذكر السؤال وعلى كل حال فذكر السؤال مع ذكر الجواب وماورد على سبب أولى من الإهمال .

الحال الثاني : أن يرويه بغير لفظه بل بمعناه ، وفيه ثمانية مذاهب :

الأوّل : منها أن ذلك جائز من عارف بمعاني الألفاظ لا اذا لم يكن عارفا فانه لايجوز له الرواية بالمعنى . قال القاضي في التقريب بالاجماع ومنهم من شرط أن يأتي بلفظ مرادف كالجلوس مكان القعود أو العكس ومنهم من شرط أن يكون ماجاء به مساويا للأصل في الجلاء والخفاء فلا يأتي مكان الجلي بما هو دونه في الجلاء ولامكان العام بالخاص ولامكان المطلق بالمقيد ولامكان الأمر بالخبر ولاعكس ذلك وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر مما تعبدنا بلفظه كألفاظ الاستفتاح والتشهد وهذا الشرط لابد منه ، وقد قيل انه مجمع عليه وشرط بعضهم أن لايكون الخبر من باب المتشابه كأحاديث الصفات ، وحكى الكيا الطبري الاجماع على هذا لأن اللفظ الذي تكلم به النبي صلى الله عليه وآله وسلم لايدري هل يساويه اللفظ الذي تكلم به الراوي ويحتمل مايحتمله من وجوه التأويل أم لا وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر من جوامع الكلم فان كان من جوامع الكلم كقوله : إنما الأعمال بالنيات . من حسن اسلام المرء تركه مالايعنيه . الحرب خدعة . الخراج بالضمان . العجماء جبار . البينة على المدعي لم تجز روايته بالمعنى وشرط بعضهم أن يكون الخبر من الأحاديث الطوال ، وأما الأحاديث القصار فلا يجوز روايتها بالمعنى ولا وجه لهذا . قال ابن الانباري في شرح البرهان للمسألة ثلاث صور : أحدها أن يبدل اللفظ بمرادفه كالجلوس بالقعود وهذا جائز بلا خلاف ، وثانيها أن يظن دلالته على مثل مادلّ عليه الأوّل من غير أن يقطع بذلك فلا خلاف في امتناع التبديل ، ثالثها أن يقطع بفهم المعنى ويعبر عما فهم بعبارة يقطع بأنها تدل على ذلك المعنى الذي فهمه من غير أن تكون الألفاظ مترادفة فهذا موضع الخلاف والأكثرون على أنه متى حصل القطع بفهم المعنى مستندا إلى اللفظ إما بمجرده أو إليه مع القرائن التحق بالمترادف .

المذهب الثاني : المنع من الرواية بالمعنى مطلقا بل يجب نقل اللفظ بصورته من غير فرق بين العارف وغيره هكذا نقله القاضي عن كثير من السلف وأهل التحرّي في الحديث . وقال انه مذهب مالك ونقله الجويني والقشيري عن معظم المحدثين وبعض الأصوليين ، وحكي عن أبي بكر الرازي من الحنفية وهو مذهب الظاهرية نقله عنهم القاضي عبد الوهاب ونقله ابن السمعاني عن عبدالله ابن عمر وجماعة من التابعين منهم ابن سيرين وبه قال الأستاذ أبو اسحق الاسفرائيني . ولا يخفى مافي هذا المذهب من الحرج البالغ أو المخالفة لما كان عليه السلف والخلف من الرواة كما تراه في كثير من الأحاديث التي يرويها جماعة فان غالبها بألفاظ مختلفة مع الاتحاد في المعنى المقصود بل

الخاص والعام بتأويل المذكور (المطلق والمقيد) لمناسبتهما لهما حتى كأنهما باب واحد (والمجمل والمبين والظاهر) وترك المؤوّل المناسب له اكتفاء بمقابله (وفي بعض النسخ والمؤوّل) وهو أحسن (و) ذلك لأنه (سيأتي) في كلام المصنف فالمناسب التصريح بعده هنا كغيره (والأفعال) لصاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم (والناسخ والمنسوخ والاجماع والأخبار) بفتح الهمزة (والقياس والحظر والاباحة) أي بيان ماهو الأصل فيهما بعد البعثة (وترتيب الأدلة) أي بيان رتبة كل منها بالنسبة لغيره وأيها المقدم على غيره عند التعارض (وصفة المفتي و) صفة (المستفتي) أي شروطهما (وأحكام المجتهدين) والمجتهد والمفتي واحد كما يعلم مما يأتي والمراد في جميع المذكورات المسائل المبحوث فيها عنها (فأما أقسام الكلام) فالكلام عليها يستدعي بيان نفس الكلام لأن معرفة أقسام الشيء باعتبار أنها أقسامه فرع نفس معرفته فلهذا قال (فأقل) أي فنبدأ ببيانه

 قبل بيان أقسامه فنقول أقلّ (ما) أي أقل لفظ أو قول (يتألف) أي يتركب (منه الكلام

قد ترى الواحد من الصحابة فمن بعدهم يأتى فى بعض الحالات بلفظ فى رواية وفى أخرى بغير ذاك اللفظ مما يؤدى معناه وهذا أمر لاشك فيه

المذهب الثالث : الفرق بين الألفاظ التى لامجال للتأويل فيها و بين الألفاظ التى للتأويل فيها مجال فيجوز النقل بالمعنى فى الأول دون الثانى ، حكاه أبوالحسين بن القطان عن بعض أصحاب الشافعى واختاره الكيا الطبرى .

المذهب الرابع : التفصيل بين أن يحفظ الراوى اللفظ أم لا فان حفظه لم يجز له أن يرويه بغيره لأن فى كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الفصاحة مالايوجد فى غيره وان لم يحفظ اللفظ جاز له الرواية بالمعنى و بهذا جزم الماوردى والرويانى .

المذهب الخامس : التفصيل بين الأوامر والنواهى و بين الأخبار فتجوز الرواية بالمعنى فى الأول دون الثانى . قال الماوردى والرويانى : أما الأوامر والنواهى فيجوز روايتها بالمعنى كقوله لاتبيعوا الذهب بالذهب ، وروى أنه نهى عن بيع الذهب بالذهب ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اقتلوا الأسودين فى الصلاة ، وروى أنه أمر بقتل الأسودين فى الصلاة قال هذا جائز بلاخلاف لأن افعل أمر ولاتفعل نهى فيتخير الراوى بينهما وان كان اللفظ فى المعنى محتملا لاطلاق فى إغلاق وجب نقله بلفظه ولا يعبر عنه بغيره .

المذهب السادس : التفصيل بين المحكم وغيره فتجوز الرواية بالمعنى فى الأول دون الثانى كالمجمل والمشترك والمجاز الذى لم يشتهر .

المذهب السابع : أن يكون المعنى مودعا فى جملة لايفهمه العامى إلا بأداء تلك الجملة فلا يجوز روايته إلا بأداء تلك الجملة بلفظها كذا قال أبو بكر الصيرفى .

المذهب الثامن : التفصيل بين أن يورده على قصد الاحتجاج والفتيا او يورده لقصد الرواية فيجوز الرواية بالمعنى فى الأول دون الثانى فهذه ثمانية مذاهب . ويتخرج من الشروط التى اشترطها أهل المذاهب الأول مذاهب غير هذه المذاهب .

الحال الثالث : أن يحذف الراوى بعض لفظ الخبر فينبغى أن ينظر فان كان المحذوف متعلقا بالمحذوف منه تعلقا لفظيا أومعنويا لم يجز بالاتفاق ، حكاه الصفى الهندى وابن الانبارى فالتعلق اللفظى كالتقييد بالاستثناء والشرط والغاية والصفة والتعلق المعنوى كالخاص بالنسبة الى العام والمقيد بالنسبة الى المطلق والمبين بالنسبة الى المجمل والناسخ بالنسبة الى المنسوخ و يشكل على هذا المحكى من الاتفاق مانقله الشيخ أبواسحق الشيرازى فى اللمع والقاضى فى التقريب من الجواز مطلقا سواء تعلق بعضه ببعض أم لا وفى هذا ضعف فان ترك الراوى لما هو متعلق بما رواه لاسيما ما كان متعلقا به تعلقا لفظيا خيانة فى الرواية . وان لم يكن كذلك فاختلفوا على أقوال : أحدها ان كان قد نقل ذلك هو أوغيره مرة بتمامه جاز أن ينقل البعض وان لم ينقل ذلك لاهو ولا غيره لم يجز كذا قال القاضى فى التقريب والشيخ الشيرازى فى اللمع ، وثانيها أنه يجوز اذا لم يتطرق الى الراوى التهمة ذكره الغزالى ، وثالثها أن الخبر اذا كان لايعلم إلا من طريق الراوى وتعلق به حكم شرعى لم يجز له أن يقتصر على بعضه دون بعض وان لم يتعلق به حكم فان كان الراوى فقيها جاز له ذلك وان كان غير فقيه لم يجز ، قاله ابن فورك وأبو الحسين بن القطان ، ورابعها ان كان الخبر مشهورا بتمامه جاز الاقتصار من الراوى على البعض و إلا فلا قاله بعض شراح اللمع لأبى اسحق ، وخامسها المنع مطلقا ، وسادسها التفصيل بين أن يكون المحذوف حكما متميزا عما قبله والسامع فقيه عالم بوجه التميز فيجوز الحذف و إلا لم يجز . قال الكيا الطبرى وهذا التفصيل هو المختار . قال الماوردى والرويانى لايجوز إلا بشرط

الأجزاء مفصلة فان قلت الكلام جزء آخر صرح به الرضى وهو الاسناد الذى هو ربط إحدى الكلمتين بالأخرى بحيث يحسن السكوت فلا يصح أنه تألف من اسمين قلت يحتمل أن المصنف يختار ما اختاره شيخنا السيد الشريف أن الاسناد شرط لاجزء و إلا لزم أن لا يوجد كلام يكون لفظا حقيقة أبدا إذ الاسناد غير لفظ والمركب من غير اللفظ لا يكون لفظا حقيقة وهو فى غاية البعد (نحو زيد قائم) وأقائم الزيدان وأمضروب العمران وهيهات العقيق ولم يعد الضمير فى قائم من نحو زيد قائم لعدم ظهوره ولشبه نحو قائم بالخالى عن الضمير كما تقرر فى المعانى (أواسم وفعل نحو قام زيد) وضرب عمرو بضم الضاد وكسر الراء (أوفعل وحرف نحو ماقام ولم يقم) أى زيد أى مثلا وهذا القسم (أثبته بعضهم) فى أفراد الكلام (ولم يعد الضمير) المستتر (فى قام) أولم يقم (الراجع) ذلك الضمير (الى زيد مثلا لعدم ظهوره) ووجوده بل هو صورة عقلية لاتحقق له فى الخارج وتبعه المصنف على ذلك تسهيلا على المبتدى (و) يمكن (الجمهور على عده كلمة) وجزءا من الكلام اكتفاء بكونه فى حكم الملفوظ الموجود

ان

أن يكون الباقي مستقلا بمفهوم الحكم كقوله في ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فيجوز للراوي أن يقتصر على رواية إحدى هاتين الجملتين وان كان الباقي لايفهم معناه فلا يجوز وان كان مفهوما ولكن ذكر المتروك يوجب خلاف ظاهر الحكم المذكور كقوله صلى الله عليه وآله وسلم في الأضحية لمن قال له ليس عندي الاجذعة من المعز، فقال تجزئك ولا تجزئ أحدا بعدك فلا يجوز الحذف لأنه لو اقتصر على قوله تجزئك لفهم من ذلك أنها تجزئ عن جميع الناس . هذا حاصل ماقيل في هذه المسألة وأنت خبير بأن كثيرا من التابعين والمحدثين يقتصرون على رواية بعض الخبر عند الحاجة إلى رواية بعضه لاسيما في الأحاديث الطويلة كحديث جابر في صفة حج النبي صلى الله عليه وآله وسلم ونحوه من الأحاديث وهم قدوة لمن بعدهم في الرواية لكن بشرط أن لايستلزم ذلك الاقتصار على البعض مفسدة .

الحال الربع : أن يزيد الراوي في روايته للخبر على ماسمعه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم فان كان مازاده يتضمن بيان سبب الحديث أوتفسير معناه فلا بأس بذلك لكن بشرط أن يبين مازاده حتى يفهم السامع أنه من كلام الراوي . قال الماوردي ، والروياني يجوز من الصحابي زيادة بيان السبب لكونه مشاهدا للحال ولايجوز من التابعي وأماتفسير المعنى فيجوز منهما ولاوجه للاقتصار على الصحابي والتابعي في تفسير معنى الحديث فذلك جائز لكل من يعرف معناه معرفة صحيحة على مقتضى اللغة العربية بشرط الفصل بين الخبر المروي و بين التفسير الواقع منه بما يفهمه السامع .

الحال الخامس : إذا كان الخبر محتملا لمعنيين متنافيين فاقتصر الراوي على تفسيره بأحدهما فان كان المقتصر على أحد المعنيين هو الصحابي كان تفسيره كالبيان لما هو المراد وان كان المقتصر غير صحابي ولم يقع الاجماع على أن المعنى الذي اقتصر عليه هو المراد فلا يصار إلى تفسيره بل يكون لهذا اللفظ المحتمل للمعنيين المتنافيين حكم المشترك أو المجمل فيتوقف العمل به على ورود دليل يدل على أن المراد أحدهما بعينه والظاهر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لاينطق بما يحتمل المعنيين المتنافيين لقصد التشريع ويخليه عن قرينة حالية أومقالية بحيث لايفهم الراوي لذلك عنه من الصحابة ما أراده بذلك اللفظ بل لابد من بيانه بما يتضح به المعنى المراد فقد كانوا يسألونه صلى الله عليه وآله وسلم إذا أشكل عليهم شيء من أقواله أو أفعاله فكيف لا يسألونه عن مثل هذا وقد نقل القاضي أبو بكر والجويني عن الشافعي أن الصحابي إذا ذكر خبرا أو أوله وذكر المراد منه فذلك مقبول قال ابن القشيري انما أراد والله أعلم إذا أول الصحابي أو خصص من غير ذكر دليل و إلا فالتأويل المعتضد بالدليل مقبول من كل انسان لأنه اتباع للدليل لااتباع لذلك التأويل .

الحال السادس : أن يكون الخبر ظاهرا في شيء فيحمله الراوي من الصحابة على غير ظاهره إما بصرف اللفظ عن حقيقته أو بأن يصرفه عن الوجوب إلى الندب أوعن التحريم إلى الكراهة ولم يأت بما يفيد صرفه عن الظاهر فذهب الجمهور من أهل الأصول إلى أنه يعمل بالظاهر ولايصار إلى خلافه لمجرد قول الصحابي أو فعله وهذا هو الحق لأنا متعبدون بروايته لابرأيه كما تقدم وذهب أكثر الحنفية إلى أنه يعمل بما حمله عليه الصحابي لأنه أخبر بمراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويجاب عن هذا بأنه قد يحمله على ذلك على خلاف ظاهره اجتهادا منه والحجة انما هي في روايته لافي رأيه وقد يحمله وهما منه وقال بعض المالكية ان كان ذلك مما لا يمكن أن يدري الابشواهد الأحوال والقرائن المقتضية لذلك وليس للاجتهاد فيه مساغ كان العمل بما حمله عليه متعينا وان كان صرفه عن ظاهره يمكن أن يكون بضرب من الاجتهاد كان الرجوع الى الظاهر متعينا لاحتمال أن لا يكون اجتهاده مطابقا

لم يعدوه جزءا من الكلام وحيث لم ينبه الشارح عليه وقياس هذا البعض عد نحو كل من مجرد القاف في قولك ق ومجرد العين في قولك ع ومجرد اللام في قولك ل أمرا كلاما لعدم ظهور الضمير وهل يفرق بين الحذف والاستتار أولا فيه نظر والفرق متجه (أو اسم وحرف وذلك) أي هذا القسم انما يتحقق (في) صيغ أوحال (النداء) أوالنداء بمعنى المنادى (نحو يازيد) فالكلام مجموع حرف النداء مع المنادى (وان كان المعنى) له (أدعو زيدا) (أو أنادي زيدا) المشتمل على ماهو محل الاسناد الذي هو مناط الفائدة الكلامية من الفعل والفاعل لعدم ظهورهما بل امتناعه ذكر ذلك كله بعضهم وتبعه المصنف لما تقدم ولكن الجمهور على أن الكلام هو المقدر من الفعل وفاعله وحرف النداء نائب عنه كاناب نحو نعم عنه في جواب هل قام زيد مثلا وعلى الأول فهل حذف حرف النداء نحو يد بمعنى يازيد كذكره حتى يكون الكلام مجموع الحرف المحذوف والاسم المذكور أولا فيكون الكلام مجرد الاسم المذكور وفيه نظر والأول أقرب وقضية تعبيره بأقل أن الكلام قد يتركب من أكثر مما

لما فى نفس الأمر فلا يترك الظاهر بالمحتمل . ويجاب عنه بأن ذلك الحمل على خلاف الظاهر فيما ليس من مسارح الاجتهاد قد يكون وهما فلا يجوز اتباعه على الغلط بخلاف العمل بما يقتضيه الظاهر فانه عمل بما يقتضيه كلام الشارع فكان العمل عليه أرجح وقال القاضى عبد الجبار وأبو الحسين البصرى ان علم أنه لم يكن لمذهب الراوى وتأويله وجه سوى علمه بقصد النبى صلى الله عليه وآله وسلم لذلك التأويل وجب المصير إليه وان لم يعلم ذلك بل جوّز فقط وجب المصير إلى ظاهر الخبر وهذا مسلم إذا حصل العلم بذلك . وأما إذا ترك الصحابى العمل بما رواه بالكلية فقد قدمنا الكلام عليه فى الشروط التى ترجع إلى مدلول الخبر ولا وجه لما قيل من أنه قد اطلع على ناسخ لذلك الخبر الذى رواه لأنا لم نتعبد بمجرد هذا الاحتمال وأيضا فربما ظن أنه منسوخ ولم يكن كذلك .

فصل فى ألفاظ الرواية

اعلم أن الصحابى إذا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو أخبرنى أو حدثنى فذلك لا يحتمل الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وما كان مرويا بهذه الألفاظ كشافهنى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو رأيته يفعل كذا فهو حجة بلا خلاف وأما إذا جاء الصحابى بلفظ يحتمل الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كأن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا أو أمر بكذا أو نهى عن كذا أو قضى بكذا فذهب الجمهور إلى أن ذلك حجة سواء كان الراوى من صغار الصحابة أو من كبارهم لأن الظاهر أنه روى ذلك عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وعلى تقدير أن ثم واسطة فمراسيل الصحابة مقبولة عند الجمهور وهو الحق وخالف فى ذلك داود الظاهرى فقال انه لا يحتج به حتى ينقل لفظ الرسول ولا وجه لهذا فان الصحابى عدل عارف بلسان العرب وقد أنكر هذه الرواية عن داود بعض أصحابه فان قال الصحابى أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا بصيغة المبنى للمفعول فذهب الجمهور إلى أنه حجة لأن الظاهر أن الآمر والناهى هو صاحب الشريعة ، وقال أبو بكر الصيرفى والاسمعيلى والجوينى والكرخى وكثير من المالكية انه لا يكون حجة لأنه يحتمل أن يكون الآمر أو الناهى بعض الخلفاء والأمراء ويجاب عنه بأن هذا الاحتمال بعيد لا يندفع به الظهور. وحكى ابن السمعانى قولا ثالثا وهو الوقف ولا وجه له لأن رجحان ما ذهب اليه الجمهور وظهور وجه يدفع الوقف اذ لا يكون الامع تعادل الأدلة من كل وجه وعدم وجدان مرجح لأحدهما . وحكى ابن الأثير فى جامع الأصول قولا رابعا وهو التفصيل بين أن يكون قائل ذلك هو أبو بكر الصديق فيكون مارواه بهذه الصفة حجة لأنه لم يتأمر عليه أحد وبين أن يكون القائل غيره فلا يكون حجة ولا وجه لهذا التفصيل لما عرفناك من ضعف احتمال كون الأمر والناهى غير صاحب الشريعة . وذكر ابن دقيق العيد فى شرح الالمام قولا خامسا وهو الفرق بين كون قائله من أكابر الصحابة كالخلفاء الأربعة وعلماء الصحابة كابن مسعود وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأنس وأبى هريرة وابن عمر وابن عباس فيكون حجة وبين كون قائله من غيرهم فلا يكون حجة ولا وجه لهذا أيضا لما تقدم وأيضا فان الصحابى انما يورد ذلك مورد الاحتجاج والتبليغ للشريعة التى يثبت بها التكليف لجميع الأمة ويبعد كل البعد أن يأتى بمثل هذه العبارة ويريد غير رسول صلى الله عليه وآله وسلم فانه لا حجة فى قول غيره ولا فرق بين أن يأتى الصحابى بهذه العبارة فى حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو بعد موته فان لها حكم الرفع وبها تقوم الحجة ومثل هذا إذا قال من السنة كذا فانه لا يحمل الا على سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبه قال الجمهور

وحكى

ذكر كجملتين وكفصل مادلت عليه عبارة ابن الحاجب وحققه السيد كما بينته فى الأصل وانما سلك المصنف الأول لسهولته على المبتدىء فان قلت لم كان فى هذا الكلام بيان معنى الكلام قلت لأن حاصله أن الكلام هو اللفظ المتألف من اسمين الخ ويمكن أن يراد بهذا أيضا بيان أقسامه ولا ينافيه قوله (والكلام ينقسم الى أمر) أى كلام مشتمل على نحو افعل دال بالوضع على طلب فعل أو ترك (ونهى) أى كلام مصدّر بلا دال بالوضع على طلب الترك كلا تترك الصلاة فالأمر (نحو قم) واترك (و) النهى نحو (لا تقعد) ولا تترك (وخبر) وهو كلام يحتمل الصدق والكذب (نحو جاء زيد واستخبار وهو) أى الاستخبار (الاستفهام) أى الكلام الدال على طلب حصول صورة الشىء فى الذهن من حيث هو حصوله فيه فخرج نحو علمنى أو فهمنى اذ المقصود منه حصول التعليم والتفهيم فى الخارج ولكن خصوصية الفعل اقتضت حصول أثره فى الذهن وانما فسرنا الاستفهام بما ذكر ليصح جعله من أقسام الكلام ويدل عليه قوله (نحو هل قام زيد) وكذا يقال فى

وحكى ابن فورك عن الشافعى أنه قال فى قوله القديم انه يحمل على سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى الظاهر وإن جاز خلافه ، وقال فى الجـديد يجوز أن يقال ذلك على معنى سنة البلد وسنة الأئمة ويجاب عنه بأن هذا احتمال بعيد وللقائم مقام تبليغ للشريعة الى الأمـة ليعملوا بها فـكيف يرتـكب مثل ذلك من هو من خير القرون . قال الـكرخى والرازى والصيرفى انه ليس بحجة لأن المتلقى من القياس قـد يقال انه سنة لاستناده الى الشرع وحكى هذا الجوينى عن المحققين ويجاب عنه بأن اطلاق السنة على ما هو مأخوذ من القياس مخالف لاصطلاح أهل الشرع فلا يحمل عليه ونقل ابن الصلاح والنووى عن أبى بكر الاسمعيلى الوقف ولا وجه له . وأما التابعى إذا قال من السنة كذا فله حكم مراسيل التابعين هذا أرجح ما يقال فيه واحتمال كونه مذاهب الصحابة وما كان عليه العمل فى عصرهم خلاف الظاهر فان اطلاق ذلك فى مقام الاحتجاج وتبليغه الى الناس يدل على أنه أراد سـنة صاحب الشريعة قال ابن عبد البر اذا أطلق الصحابى السنة فالمراد به سـنة النبى صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك إذا أطلقها غيره ما لم تضف الى صاحبها كقولهم سنة العمرين ونحو ذلك فان قال الصحابى كـنا نفعل فى عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا أو كانو يفعلون كذا فأطلق الآمدى وابن الحاجب والصفى الهنـدى أن الأكثرين على أنه حجة ووجهه أنه نقل لفعل جماعتهم مع تقرير النبى صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك ولا بد أن يعتبر فى هذا أن يكون مثل ذلك مما لا يخفى على النبى صلى الله عليـه وآله وسلم فتـكون الحجة فى التقرير وأما كونه فى حكم نقل الاجماع فلا فقد يضاف فعل البعض الى الـكل .

وحكى القرطبى فى قول الصحابى كـنا نفعل فى عهده صلى الله عليـه وآله وسلم ثلاثة أقوال فقال قبله أبو الفرج من أصحابنا ورده أكثر أصحابنا وهو الأظهر من مذهبهم قال القاضى أبو محمد والوجه التفصيل بين أن يكون شرعا مستقلا كقول أبى سعيد كـنا نخرج صدقـة عيد الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صاعا من تمر أو صاعا من شعير الحديث فمثل هذا يستحيل خفاؤه عليه صلى الله عليه وآله وسلم فان كان مما يمكن خفاؤه فلا يقبل كقول رافع بن خديج كـنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى روى لنا بعض عمومتى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن ذلك ورجح هـذا التفصيل الشيخ أبو اسحق الشيرازى وقيل ان ذكره الصحابى فى معرض الحجة حمل على الرفع والا فـلا وأما لو قال الصحابى كانوا يفعلون أو كـنا نفعل ولا يقول على عهد النبى صلى الله عليـه وآله وسلم فلا تقوم بمثل هـذا الحجة لأنه ليس بمسند إلى تقرير النبى صلى الله عليه وآله وسلم ولا هو حكاية للاجماع .

وأما ألفاظ الرواية من غير الصحابى فلها مراتب بعضها أقوى من بعض

المرتبة الأولى : أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ وهذه المرتبة هى الغاية فى التحمل لأنها طريقة رسول الله صلى الله عليـه وآله وسلم فانه هو الذى كان يحدث أصحابه وهم يسمعون وهى أبعد من الخطأ والسهو . وقال أبو حنيفة ان قراءة التلميذ على الشيخ أقوى من قراءة الشيخ على التلميذ لأنه إذا قرأ التلميذ على الشيخ كانت المحافظة من الطرفين و إذا قرأ الشيخ كانت المحافظة منه وحده وهذا ممنوع فالمحافظة فى الطريقين كائنة من الجهتين قال الماوردى والروياني و يصح تحمل التلميذ عن الشيخ سواء كانت القراءة عن قصد أو اتفاقا أو مذاكرة و يجوز أن يكون الشيخ أعمى

(لا) ان كان حاله عدم القيام أى لم يقم (وينقسم) الـكلام (أيضا) كما انقسم الى ما تقدم وانما أعاد الفعل مع أن ما قبله وما بعده تقسيم واحـد فـكان ينبغى أن يقتصر على قـوله و إلى تمن الخ اشارة الى أن منهم من اقتصر على تقسيمه الى ما تقدم وأنه يزاد عليه انقسامه أيضا الى هذه المذكورات كما يدل عـلى ذلك كلام البرهان وهذا من دقائق هذه المقدمة (إلى تمن) أى كلام دال بالوضع على طلب ما لا طمع فيه أو ما فيه عسر وهذا قـد يشمل صيغة أفعل المطلوب بها ما ذكر والظاهر أنه لا يسمى عندهم تمنيا ولو قيل كلام مصدر بليت كان كافيا وكذا ينبغى أن يقال فى الترجى فالأول (نحو ليت الشباب يعود) والثانى نحو قول منقطع الرجاء نحو ليت لى مالا فأحج منه وفى الرضى وماهية التمنى عين ماهية الترجى الا أن الفرق بينهما من جهة واحدة فقط وهى أن التمنى يستعمل فى الممكن والمحال والترجى لا يستعمل الا فى الممكن وذلك أن ماهية التمنى محبة حصول الشىء سواء كنت تنتظره وترتقب حصوله أولا والترجى ارتقاب شىء لا وثوق بحصوله فمن ثم لا يقال لعل الشمس تغرب و يدخل فى الارتقاب الطمع والاشفاق

على ماحفظه ويجوز أن يكون أصم ويجوز أن يكون التلميذ أعمى ولا يجوز أن يكون أصم وكما تجوز الرواية من حفظ الشيخ يجوزأن تكون من كتابه إذا كان واثقابه ذا كرا لوقت سماعه له ، وروى عن أبى حنيفة رحمه الله أنها لاتجوز الرواية من الكتاب ولاوجه لذلك فانه يستلزم بطلان فائدة الكتابة ولا يبعد أن تكون الرواية من الكتاب الصحيح المسموع أثبت من الرواية من الحفظ لأن الحفظ مظنة السهو والنسيان والاشتباه . وللتلميذ فى هذه المرتبة التى هى أقوى المراتب أن يقول حدثنى وأخبرنى وأسمعنى وحدّثنا وأخبرنا وأسمعنا إذا كان الشيخ قاصدا لإسماعه وحده أومع جماعة فان لم يقصد ذلك فيقول سمعته يحدث .

المرتبة الثانية : أن يقرأ التلميذ والشيخ يسمع وأكثر المحدثين يسمون هذا عرضا وذلك لأن التلميذ بقراءته على الشيخ ، كأنه يعرض عليه مايقرؤه ولا خلاف أن هذه طريقة صحيحة ورواية معمول بها ولم يخالف فى ذلك إلا من لايعتد بخلافه . قال الجوينى وشرط صحة هذه الطريقة أن يكون الشيخ عالما بما يقرؤه التلميذ عليه ولو فرض منه تصحيف أو تحريف لرده عليه ، وإلا لم يصح الرواية عنه قال وأى فرق بين شيخ يسمع أصواتا وأجراسا ولا يأمن تدليسا وإلباسا وبين شيخ لايسمع مايقرأ عليه قال أبو نصر القشيرى وهذا الذى ذكره الامام لم أره فى كلام القاضى فانه صرح بأن الصبى المميز يصح منه التحمل وإن لم يعرف معناه . وتصح رواية الحديث عمن لم يعلم معناه ، وهذا فيما أظن اجماع من أئمة الحديث وكيف لا ؟ وفى الحديث « ربّ حامل فقه غير فقيه وربّ حامل فقه الى من هو أفقه منه » ولو شرطنا علم الراوى بمعنى الحديث لشرطنا معرفة جميع وجوهه وينسد بذلك الحديث قال وقد صرح الامام بجواز الاجازة والتعويل عليها وقد يكون المجيز غير محيط بجملة مافى الكتاب المجاز ، وقد وافق الجوينى على ذلك الشرط الذى ذكره الكيا الطبرى والمازرى . ويقول التلميذ فى هذه الطريقة قرأت على فلان أو أخبرنى أوحدثنى قراءة عليه وأما اطلاق أخبرنى أوحدثنى بدون تقييده بقوله قراءة عليه فمنع من ذلك جماعة منهم ابن المبارك ويحيى ابن يحيى وأحمد بن حنبل والنسائى لأن ظاهر ذلك يقتضى أن الشيخ هو الذى قرأ بنفسه ، وقال الزهرى ومالك وسفيان الثورى وابن عيينة ويحيى بن سعيد القطان والبخارى انه يجوز لأن القراءة على الشيخ كالقراءة منه ونقله الصيرفى والماوردى والرويانى عن الشافعى ، وروى عن الشافعى وأصحابه ومسلم بن الحجاج صاحب الصحيح أنه يجوز فى هذه الطريقة أن يقول أخبرنا ولايجوزأن يقول حدثنا . قال الربيع قال الشافعى إذا قرأت على العالم فقل أخبرنا ، واذا قرأ عليك فقل حدثنا قال ابن دقيق العيد وهو باصطلاح المحدثين فى الآخر والاحتجاج له ليس بأمر لغوى وانما هو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين . قال ابن فورك بين حدثنى وأخبرنى فرق لأن أخبرنى يجوز أن يكون بالكتابة اليه وحدثنى لايحتمل الا السماع .

المرتبة الثالثة : الكتابة المقترنة بالاجازة نحو أن يكتب الشيخ إلى التلميذ سمعت من فلان كذا وقد أجزت لك أن ترويه عنى وكان خط الشيخ معروفا فان تجردت الكتابة عن الاجازة فقد أجاز الرواية بها كثير من المتقدمين حتى قال ابن السمعانى انها أقوى من مجرد الاجازة وقال الكيا الطبرى إنها بمنزلة السماع قال لأن الكتابة أحد اللسانين ، وقد كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم يبلغ بالكتابة الى الغائبين كما يبلغ بالخطاب للحاضرين ، وكان صلى الله عليه وآله وسلم يكتب الى عماله تارة ويرسل أخرى . قال البيهقى فى المدخل الآثار فى هذا كثيرة من التابعين فمن بعدهم وفيها دلالة على أن جميع ذلك واسع عندهم وكتب النبى صلى الله عليه وآله وسلم شاهدة لقولهم قال إلا أن ماسمعه من الشيخ

فالطمع ارتقاب المحبوب والاشفاق ارتقاب المكروه نحو لعلك تموت الساعة انتهى (وعرض) أى كلام مصدر بالأداة بالوضع على الطلب برفق ولين نحو ألا تنزل عندنا (وقسم) أى كلام دال على القسم أى اليمين ثم يحتمل انه أراد به مجموع جملتى القسم والجواب وهو ظاهر تمثيل الشارح بقوله (نحو والله لأفعلن كذا) وما صرح به الرضى فى بحث الحروف من أن جملتى القسم والجواب صارتا بقرينة القسم كالجملة الواحدة ويحتمل أنه أراد به جواب القسم على حذف المضاف فيوافق قول السيد جواب القسم كلام بلا نزاع وأنه أراد به جملة القسم فيخالف ماصرح به الرضى فى حد الكلام من أن جواب القسم كلام بخلاف الجملة القسمية فانها لتوكيد الجواب ويمكن أن يقال هذا كله مما لا حاجة اليه لأن الكلام يصدق بالقليل والكثير من الجمل المتعددة فلو تعدد الكلام أو اجتمع الكلام وغيره صدق على المجموع أنه كلام وأنه قسمى لتضمنه القسم فيصدق على مجموع جملتى القسم والجواب وان قلنا الكلام هو الجواب أنه كلام دال على القسم فليتأمل وقوله (ومن وجه آخر) أى مغاير للوجه الذى انقسم باعتباره الى ماتقدم

فوعاه وقرأعليه وأقر به أولى بالقبول مما كتب به اليه لما يخاف على الكتاب من التغيير .
وكيفية الرواية أن يقول كتب الىّ أوأخبرنى كتابة ، فان كان قد ذكر الأخبار فى كتابه فلا بأس بقوله أخبرنا وجوز الرازى أن يقول التلميذ أخبرنى مجردا عن قوله كتابة . قال ابن دقيق العيد ، وأما تقييده بقوله كتابة فينبغى أن يكون هذا أدبا ، لأن القول إذا كان مطابقا جاز اطلاقه ، ولكن العمل مستمرّ على ذلك عند الأكثرين وجوز الليث بن سعد اطلاق حدثنا وأخبرنا فى الرواية بالكتابة . قال القاضى عياض إن الذى عليه الجهور من أرباب النقل وغيرهم جواز الرواية لأحاديث الكتابة ووجوب العمل بها وأنها داخلة فى المسند وذلك بعد ثبوت صحتها عند المكتوب اليه ووثوقه بأنها عن كاتبها ومنع قوم من الرواية بها منهم المازرى والروياني ، وممن نقل انكار قبولها الحافظ الدارقطنى والآمدى .

المرتبة الرابعة : المناولة وهو أن يناول الشيخ تلميذه صحيفة وهى على وجهين :

الأول : أن تقترن بالاجازة وذلك بأن يدفع أصله أو فرعا مقابلا عليه و يقول هذا سماعى فاروه عنى أو يأتى التلميذ الى الشيخ بجزء فيه سماعه فيعرضه على الشيخ ثم يعيده اليه و يقول هو من مروياتى فاروه عنى . قال القاضى عياض فى الالماع انها تجوز الرواية بهذه الطريقة بالاجماع . قال المازرى لاشك فى وجوب العمل بذلك ولامعنى للخلاف فى ذلك قال الصيرفى ولاتقول حدثنا ولا أخبرنا فى كل حديث ، وروى عن أحمد واسحق ومالك أن هذه المناولة المقترنة بالاجازة كالسماع وحكاه الخطيب عن ابن خزيمة .

الوجه الثانى : أن لاتقترن بالاجازة ، بل يناوله الكتاب و يقتصر على قوله هذا سماعى من فلان ولايقول اروه عنى فقال ابن الصلاح والنووى لاتجوز الرواية بها على الصحيح عند الأصوليين والفقهاء وحكى الخطيب عن قوم أنهم جوزوا الرواية بها و به . قال ابن الصباغ والرازى قال البخارى واحتج بعض أهل الحجاز للمناولة بحديث النبى صلى الله عليه وآله وسلم حيث كتب لأمير السرية كتابا وقال لاتقرأه حتى تبلغ كذا وكذا ، فلما بلغ ذلك المكان قرأه على الناس وأخبرهم بأمر النبى صلى الله عليه و آله وسلم وأشار البيهقى الى أنه لاحجة فى ذلك . قال العبدرى لامعنى لافراد المناولة حتى يقول أجزت لك أن تروى عنى وحينئذ فهو قسم من أقسام الاجازة .

المرتبة الخامسة : الاجازة وهو أن يقول أجزت لك أن تروى عنى هذا الحديث بعينه أو هذا الكتاب أوهذه الكتب فذهب الجهور إلى جواز الرواية بها ومنع من ذلك جماعة قال شعبة لوصحت الاجازة لبطلت الرحلة ، وقال أبو زرعة الرازى لو صحت الاجازة لذهب العلم ومن المانعين ابراهيم الحربى وأبو الشيخ الأصفهانى والقاضى حسين والماوردى والروياني من الشافعية وأبوطاهر الدباس من الحنفية وقال من قال لغيره أجزت لك أن تروى عنى فكأنه قال أجزت لك أن تكذب على . ويجاب عما قال هؤلاء المانعون بأن الاجازة لاتستلزم بطلان الرحلة وأيضا المراد من الرحلة تحصيل طريق الرواية وقد حصلت بالاجازة ولا تستلزم ذهاب العلم غاية مافى الباب من روى بالاجازة ترك ماهو أقوى منها من طرق الرواية وهى طريقة السماع والكل طرق للرواية والعلم محفوظ غير ذاهب بترك ماهو الأقوى . وأما قول الدباس ان الاجازة بمنزلة قول الشيخ لتلميذه أجزت لك أن تكذب علىّ فهذا خلف من القول و باطل من الكلام فان المراد من تحصيل طريق الرواية هو حصول الثقة بالخبر وهى هنا حاصلة و إذا تحقق سماع الشيخ وتحقق اذنه للتلميذ بالرواية فقد حصل المطلوب من الاسناد ولا فرق بين الطريق المقتضية للرواية تفصيلا فى اتصاف كل واحدة منها بأنها طريق وان كان بعضها

يتعلق بقوله (ينقسم) أى الكلام بالمعنى اللغوى وهو مايتكلم به قلّ أو كثر على طريق الاستخدام ان أريد بالكلام فى قوله السابق والكلام ينقسم غير المعنى اللغوى كما هو ظاهر السياق فان الحقيقة والمجاز من عوارض المفردات أيضا ان لم يختصا بها على ماينته فى الأصل وحاصل كلام المطوّل أنه يفيد التردد فى الاختصاص وكلام التلويح وغيره يفيد عدم الاختصاص وقد يطلقان على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى مجازا وزعم أنه من خطأ العوام من خطأ الخواص كما فى التلويح (الى حقيقة ومجاز) يعنى أنه ينقسم إليهما لكنه لاينحصر فيهما اذهو قبل الاستعمال لايوصف بواحد منهما فان أريد به المستعمل بالفعل انحصر فيهما (فالحقيقة ما) أى لفظ (بقى فى) حال الاستعمال) أومعه وهو اطلاق اللفظ على المعنى وارادة فهمه منه قاله السيد (على موضوعه) أى اللغوى كما هو المتبادر من ذكر الوضع والبقاء والمقابلة بالتعريف الثانى أى المعنى الذى عينه للدلالة عليه واضع اللغة سواء أفرده بالتعين أو أدرجه فى قاعدة من حيث انه

أقوى من بعض . وإذا عرفت هذا علمت أنه لاوجه لما قاله ابن حزم فى كتاب الأحكام إنه بدعة غير جائزة . واختلفوا هل يجوز للتلميذ أن يقول فى الاجازة حدثنى أو أخبرنى أوحدثنا أو أخبرنا من غير تقييد بكون ذلك اجازة فمنهم من أجازه ومنهم من منعه إلا بالقيد المذكور وهو أن يقول حدثنى اجازة أوأخبرنى اجازة . قال ابن دقيق العيد وأجود العبارات فى الاجازة أن يقول أجازلنا . وقيل يجوز أن يقول أنبأنى بالاتفاق وهذه الطريقة على أنواع .

النوع الأول : أن يجيز فى معين لمعين نحو أن يقول أجزت لك أولكم رواية الكتاب الفلانى عنى وهذه الطريقة أعلى طرق الاجازة .

النوع الثانى : أن يجيز فى غير معين نحو أن يقول أجزت لك أولكم جميع مسموعاتى فجوزهذا الجمهور ومنعه جماعة منهم الجوينى .

النوع الثالث : أن يجيز غيرمعين بغير معين نحو أن يقول أجزت للمسلمين أولمن أدرك حياتى جميع مرو ياتى وقدجوز هذا جماعة منهم الخطيب وأبوالطيب الطبرى ومنعه آخرون وهذا فيما إذا كان المجاز له أهلا للرواية ، وأما إذا لم يكن أهلا لها كالصبى فجوز ذلك قوم ومنعه آخرون واحتج الخطيب للجواز بأن الاجازة إباحة المجيز للمجاز له أن يروى عنه والاباحة تصح للمكلف وغيره ولابد من تقييد قول من . قال بالجواز بأن لايروى من ليس بمتأهل للرواية إلا بعد أن يصير متأهلا لها .

﴿ فصل ﴾ الصحيح من الحديث هو مااتصل إسناده بنقل عدل ضابط من غير شذوذ ولاعلة قادحة فما لم يكن متصلا ليس بصحيح ولاتقوم به الحجة ومن ذلك المرسل وهو أن يترك التابعى الواسطة بينه و بين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا اصطلاح جمهور أهل الحديث ، وأما جمهور أهل الأصول فقالوا المرسل قول من لم يلق النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سواء كان من التابعين أومن تابعى التابعين أوممن بعدهم واطلاق المرسل على هذا وان كان اصطلاحا ولامشاحة فيه لكن محل الخلاف هو المرسل باصطلاح أهل الحديث فذهب الجمهور إلى ضعفه وعدم قيام الحجة به لاحتمال أن يكون التابعى سمعه من بعض التابعين فلم يتعين أن الواسطة صحابى لاغير حتى يقال قد تقرر أن الصحابة عدول فلا يضر حذف الصحابى وأيضا يحتمل أنه سمعه من مدع يدعى أن له صحبة ولم تصح صحبته وذهب جماعة منهم أبوحنيفة وجمهور المعتزلة واختاره الآمدى إلى قبوله وقيام الحجة به حتى قال بعض القائلين بقبول المرسل انه أقوى من المسند لثقة التابعى بصحته ولهذا أرسله وهذا غلو خارج عن الانصاف والحق عدم القبول لما ذكرت من الاحتمال قال الآمدى وفصل عيسى بن أبان فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعى التابعين دون من عداهم ولعله يستدل على هذا بحديث خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب وقيد هذا من قال به بأن يكون الراوى من أئمة النقل واختاره ابن الحاجب فانه قال فان كان من أئمة النقل قبل و إلافلا قال ابن عبدالبر لاخلاف أنه لايجوز العمل بالمرسل إذا كان مرسله غيرمحترز يرسل عن غير الثقات قال وهذا الاسم واقع بالاجماع على حديث التابعى الكبير عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم مثل أن يقول عبيدالله بن عدى بن الخيار أوأبوأمامة بن سهل بن حنيف أوعبدالله ابن عامر بن ربيعة ومن كان مثلهم عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك من دون هؤلاء كسعيد بن المسيب وسالم بن عبدالله وأبى سلمة بن عبدالرحمن والقاسم بن محمد ومن كان مثلهم وكذلك

علـى الترتيب ثم استعمله فى ثانيهما أوللمعنى واحد ولم يضعوه لغيره لاحقيقة ولا مجازا ثم استعملوه فيه وما استعمله الشارع فى موضوعه اللغوى لاباعتبار مناسبة للمعنى الشرعى كلفظ الصلاة إذا استعمله الشارع فى الدعاء كذلك كابينته بما فيه فى الأصل وخرج عنه اللفظ قبل استعماله واللفظ المستعمل غلطا كخذ هذا الفرس مشيرا إلى كتاب فكل منهما ليس بحقيقة ولا مجاز واللفظ المستعمل فى موضوعه اللغوى لمناسبة غيره كالصلاة إذا استعملها الشارع فى الدعاء لمناسبة لمعناها الشرعى واللفظ المستعمل فى غير موضوعه اللغوى لمناسبته له فكل منهما مجاز فان قلت يرد عليه المشترك إذا استعمل فى معنييه مثلا معا إذ قد بقى فى الاستعمال على موضوعه مع أنه مجاز عند كثير ين قلت لعل المصنف يختار أنه حقيقة كما هو المنقول عن الشافعى وغيره أو يقيد الموضوع فى التعريف بالواحد كما قد يتبادر من الاطلاق فى مثل ذلك و يجرى ذلك سؤالا وجوابا فى التعريف الثانى الآتى (وقيل) أى وقال بعضهم فى تعريفها (ما) أى لفظ (استعمل فيما) أى فى معنى (اصطلح) بينائه للمفعول ونائب

علقمة ومسروق بن الأجدع والحسن وابن سيرين والشعبي وسعيد بن جبير ومن كان مثلهم الذين صح لهم لقاء جماعة من الصحابة ومجالستهم ونحوه مرسل من دونهم كحديث الزهرى وقتادة وأبى حازم ويحيى بن سعيد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيسمى مرسلا كمرسل كبار التابعين . وقال آخرون حديث هؤلاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يسمى منقطعا لأنهم لم يلقوا من الصحابة إلا الواحد والاثنين وأكثر روايتهم عن التابعين انتهى . وفى هذا التمثيل نظر فأبو أمامة بن سهل بن حنيف وعبد الله بن عامر معدودان فى الصحابة وأيضا قوله فى آخر كلامه ان الزهرى ومن ذكر معه لم يلقوا إلا الواحد والاثنين من الصحابة غير صحيح فقد لقى الزهرى أحد عشر رجلا من الصحابة . قال ابن عبد البر أيضا وأصل مذهب مالك وجماعة من أصحابه أن مرسل الثقة يجب به الحجة ويلزم به العمل كما يجب بالمسند سواء . قال طائفة من أصحابنا مراسيل الثقات مقبولة بطريق أولى واعتلوا بأن من أسند لك فقد أحالك على البحث عن أحوال من سماه لك ومن أرسل من الأئمة حديثا مع علمه ودينه وثقته فقد قطع لك بصحته قال والمشهور أنهما سواء فى الحجة لأن السلف فعلوا الأمرين قال وممن ذهب اليه أبو الفرج عمر بن محمد المالكى وأبو بكر الأبهرى وهو قول أبى جعفر الطبرى وزعم الطبرى أن التابعين بأسرهم أجمعوا على قبول المرسل ولم يأت عنهم إنكاره ولا عن أحد من الأئمة بعدهم الى رأس المائتين انتهى . ويجاب عن قوله من أرسل مع علمه ودينه وثقته فقد قطع لك بصحته أن الثقة قد يظن من ليس بثقة ثقة عملا بالظاهر ويعلم غيره من حاله ما يقدح فيه والجرح مقدم على التعديل ويجاب عن قول الطبرى إنه لم ينكره أحد الى رأس المائتين بما رواه مسلم فى مقدمة صحيحه عن ابن عباس أنه لم يقبل مرسل بعض التابعين مع كون ذلك التابعى ثقة محتجا به فى الصحيحين وبما نقله مسلم أيضا عن ابن سيرين أنه قال كانوا لا يسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة قيل سموا لنا رجالكم فينظر الى أهل السنة فيؤخذ عنهم والى أهل البدع فلا يؤخذ عنهم ونقل الحافظ أبو عبد الله الحاكم أن المرسل ليس بحجة عن إمام التابعين سعيد بن المسيب وعن مالك بن أنس وجماعة من أهل الحديث ونقله غيره عن الزهرى والأوزاعى وصح ذلك عن عبد الله بن المبارك وغيره قال الخطيب لا خلاف بين أهل العلم أن ارسال الحديث الذى ليس بتدليس هو رواية الراوى عمن لم يعاصره أو لم يلقه كرواية سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير ومحمد بن المنكدر والحسن البصرى وقتادة وغيرهم من التابعين عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فانه قيل هو مقبول اذا كان المرسل ثقة عدلا وهو قول مالك وأهل المدينة وأبى حنيفة وأهل العراق وغيرهم وقال الشافعى لا يجب العمل به وعليه أكثر الأئمة . واختلف مسقطو العمل بالمرسل فى قبول رواية الصحابة خبرا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يسمعه منه كقول أنس بن مالك ذكر لى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لمعاذ من لقى الله لا يشرك به شيئا دخل الجنة الحديث فقال بعض من لا يقبل مراسيل الصحابة لا نشك فى عدالتهم ولكنه قد يروى الراوى عن تابعى أو عن أعرابى لا نعرف صحبته ولو قال لا أروى لكم إلا من سماعى أو من صحابى لوجب علينا قبول مرسله وقال آخرون مراسيل الصحابة كلهم مقبولة لكون جميعهم عدولا وأن الظاهر فيما أرسلوه أنهم سمعوه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو من صحابى سمعه من النبى صلى الله عليه وآله وسلم وأما ماروه عن التابعين فقد بينوه وهو أيضا قليل نادر لا اعتبار به قال وهذا هو الأشبه بالصواب ثم رجح عدم قبول مراسيل غير الصحابة فقال

فاعله قوله (عليه) أى على أنه لذلك اللفظ و يتعلق به قوله (من المخاطبة) من حيث إنه ما اصطلح عليه من المخاطبة بكسر الطاء أى الجماعة المخاطبة بذلك اللفظ بأن عينته للدلالة على ذلك المعنى بنفسه سواء أفردته بالتعيين أو أدرجته فى قاعدة (و إن لم يبق) فى الاستعمال (على موضوعه) اللغوى أى سواء بقى فى الاستعمال على موضوعه اللغوى وهو الحقيقة اللغوية كلفظ أسد اذا استعمله أهل اللغة فى الحيوان المفترس أو على موضوعه الشرعى وهو الحقيقة الشرعية (كالصلاة) أى كلفظ صلاة اذا استعمله أهل الشرع (فى الهيئة المخصوصة) المعروفة بين الفقهاء (فانه) باعتبار استعمالهم حقيقة لصدق هذا التعريف عليه وان لم (يبق على موضوعه اللغوى وهو الدعاء بخير) لا الهيئة المخصوصة لأن عدم بقائه عليه إنما ينافى كونه حقيقة لغوية ولا ينافى كونه حقيقة شرعية أو على موضوعه فى العرف سواء فيه العرف الخاص وهو ما تعين ناقله وهو الحقيقة الاصطلاحية كالفاعل للاسم المرفوع عند النحاة والعرف العام وهو ما لم يتعين ناقله وهو الحقيقة العرفية (و) ذلك مثل لفظ (الدابة) اذا استعمله أهل العرف العام ومنهم أهل العرف الخاص اذا أطلقوا اللفظ باعتباره كما هو ظاهر

والذى نختاره سقوط فرض الله بالمرسل بجهالة راويه ولا يجوز قبول الخبر إلا ممن عرفت عدالته ولو قال المرسل حدثنى العدل الثقة عندى بكذا لم يقبل حتى يذكر اسمه .

مسألة : ولا تقوم الحجة بالحديث المنقطع وهو الذى سقط من رواته واحد ممن دون الصحابة ولا بالمعضل وهو الذى سقط من رواته اثنان ولا بما سقط من رواته أكثر من اثنين لجواز أن يكون الساقط أو الساقطان أو الساقطون أو بعضهم غير ثقات ولا عبرة بكون الراوى لما هذا حاله ثقة متثبتا لأنه قد يخفى عليه من حال من يظنه ثقة ماهو جرح فيه . ولاتقوم الحجة أيضا بحديث يقول فيه بعض رجال اسناده عن رجل أوعن شيخ أوعن ثقة أونحو ذلك لما ذكرنا من العلة وهذا مما لاينبغى أن يخالف فيه أحد من أهل الحديث ولا اعتبار بخلاف غيرهم لأن من لم يكن من أهل الفن لايعرف مايجب اعتباره .

(فصل) واذ قد تقرر لك أن العدالة شرط فلا بد من معرفة الطريقة التى تثبت بها وأقوى الطرق المفيدة لثبوتها الاختبار فى الأحوال بطول الصحبة والمعاشرة والمعاملة فاذا لم يعثر عليه [1] فعل كبيرة ولاعلى مايقتضى التهاون بالدين والتساهل فى الرواية فهو ثقة و إلا فلا ثم التزكية وهى إما أن تكون بخبر عدلين مع ذكر السبب ولا خلاف أن ذلك تعديل أو بدون ذكره والجمهور على قبوله ويكفى أن يقول هو عدل قال القرطبى لابد أن يقول هذا عدل رضى ولا يكفى الاقتصار على أحدهما ولا وجه لهذا بل الاقتصار على أحدهما أو على مايفيد مفاد أحدهما يكفى عند من يقبل الاجمال وأما التعديل من واحد فقط فقيل لايقبل من غير فرق بين الرواية والشهادة وحكاه القاضى أبو بكر عن أكثر الفقهاء قال ابن الأنبارى وهو قياس مذهب مالك وقيل يقبل قال القاضى والذى يوجبه القياس وجوب قبول كل عدل مرضى ذكرا أوأنثى حرا أوعبدا شاهدا أومخبرا وقيل يشترط فى الشهادة اثنان و يكفى فى الرواية واحد كما يكفى فى الأصل لأن الفرع لايزيد على الأصل وهو قول الأكثرين كما حكاه الآمدى والصفى الهندى قال ابن الصلاح وهو الصحيح الذى اختاره الخطيب وغيره لأن العدد لايشترط فى قبول الخبر فلايشترط فى جرح رواته ولافى تعديلهم بخلاف الشهادة وأطلق فى المحصول قبول تزكية المرأة ، وحكى القاضى أبو بكر عن أكثر الفقهاء أنه لايقبل النساء فى التعديل لافى الشهادة ولافى الرواية ثم اختار قبول قومه لها فيهما كما يقبل روايتها وشهادتها انتهى . ولابد من تقييد هذا بكونها ممن تمكن من اختبار أحوال من زكته كأن تكون ممن تجوز لها مصاحبته والاطلاع على أحواله أو يكون الذى وقعت تزكية المرأة لمثلها ويدل على هذا سؤاله صلى الله عليه وآله وسلم للجارية فى قصة الافك عن حال أم المؤمنين عائشة .

وقد تكون التزكية بأن يحكم حاكم بشهادته كذا قال الجوينى والقاضى أبو بكر وغيرهما قال القاضى وهو أقوى من تزكيته باللفظ ، وحكى الصفى الهندى الاتفاق على هذا قال لأنه لايحكم بشهادته إلا وهو عدل عنده وقيده الآمدى بما اذا لم يكن الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذى لايكذب قال ابن دقيق العيد وهذا اذا منعنا حكم الحاكم بعلمه أما اذا أجزناه فعمله بالشهادة ظاهرا يقوم معه احتمال أنه حكم بعلمه باطنا .

ومن طرق التزكية الاستفاضة فيمن اشتهرت عدالته بين أهل العلم وشاع الثناء عليه بالثقة والأمانة فان ذلك يكفى قال ابن الصلاح وهذا هو الصحيح من مذهب الشافعى وعليه الاعتماد

---

(١) بياض بالأصل الذى بيدنا ، ولعل الأصل هكذا بأنه والله أعلم .

فى ذات الأربع باعتبار عموم كونها تدب على الأرض كان حقيقة لغوية كما هو ظاهر من كلامهم لبقائه فى الاستعمال على موضوعه اللغوى (فانه) أى لفظ الدابة المستعمل فيما ذكر حقيقة لصدق التعريف عليه وان (لم يبق) فى الاستعمال (على موضوعه) اللغوى (وهو كل ما) أى حيوان (يدب على الأرض) أى هذا المفهوم الكلى الصادق على كل شىء يتصف بالدب وان أتى بكل لبيان ... ادوالظاهر أن لايعتبر ...صوص الأرض ولا خصوص الدب ولا السكون بالفعل بل مطلق الانتقال ...قوة فيدخل حيوان ...رحف أولم يقع منه انتقال ولا تحرك مطلقا كما أوضحت ذلك بما يؤيده فى الأصل فخرج اللفظ الذى لم يوضع والذى لم يستعمل والذى استعمل غلطا فليس شىء من ذلك حقيقة ولا مجازا والذى استعمل فى غير ما اصطلح عليه لمناسبة لما اصطلح عليه فليس حقيقة بل مجاز وكذا الذى استعمل فيما اصطلح عليه لامن حيث إنه اصطلح عليه بل باعتبار مناسبة لغير ما اصطلح عليه كلفظ الصلاة اذا استعمله الشارع جريا على اصطلاح اللغة فى الهيئة لمناسبتها الدعاء بخير لاشتمالها عليه أو مناسبة فى

فى أصول الفقه وممن ذكره من المحدثين الخطيب ومثله بنحو مالك وشعبة والسفيانين وأحمد وابن معين وابن المديني وغيرهم قال القاضي أبو بكر الشاهد والمخبر انما يحتاجان الى التزكية متى لم يكونا مشهورين بالعدالة وكان أمرهما مشكلا ملتبسا وصرح بأن الاستفاضة أقوى من تقوية الواحد والاثنين قال ابن عبد البر كل حامل علم معروف العناية به فهو عدل محمول فى أمره على العدالة حتى يتبين جرحه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتبعه على ذلك جماعة من المغاربة وهذا الحديث رواه العقيلي فى ضعفائه من جهة ابن رفاعة السلامي عن ابراهيم بن عبد الرحمن العذري وقال لا يعرف إلا به وهو مرسل أو معضل ضعيف وابراهيم قال فيه ابن القطان لا نعرفه ألبتة فى شيء من العلم غير هذا وقال الخلال فى كتاب العلل سئل أحمد عن هذا الحديث فقيل له ترى أنه موضوع فقال لا هو صحيح قال ابن الصلاح وفيما قاله اتساع غير مرضي .

ومن طرق التزكية العمل بخبر الراوي حكاه أبو الطيب الطبري عن الشافعية ونقل فيه الآمدي الاتفاق واعترض عليه بأنه قد حكى الخلاف فيه القاضي والغزالي فى المنخول وقال الجويني فيه أقوال : أحدها أنه تعديل له ، والثاني أنه ليس بتعديل ، والثالث قال وهو الصحيح أنه ان أمكن أنه عمل بدليل آخر ووافق عليه الخبر الذي رواه فعمله ليس بتعديل وان كان العمل بذلك الخبر من غير أن يمكن تجويز أنه عمل بدليل آخر فهو تعديل واختار هذا القاضي فى التقريب قال وفرق بين قولنا عمل بالخبر وبين قولنا بموجب الخبر فان الأول يقتضي أنه مستنده والثاني لا يقتضي ذلك لجواز أن يعمل به لدليل آخر وقال الغزالي ان أمكن حمله على الاحتياط فليس بتعديل وإلا فهو تعديل وكذا قال الكيا الطبري ويشترط فى هذه الطريقة أن لا يوجد ما يقوي ذلك الخبر فان وجد ما يقويه من عموم أو قياس وعلمنا أن العمل بخبره لم يكن لا لاعتضاده بذلك فليس بتعديل .

ومن طرق التزكية أن يروى عنه من عرف من حاله أنه لا يروي إلا عن عدل كيحيى بن سعيد القطان وشعبة ومالك فان ذلك تعديل كما اختاره الجويني وابن القشيري والغزالي والآمدي والصفي الهندي وغيرهم قال الماوردي هو قول الحذاق ولابد فى هذه الطريقة من أن يظهر أن الراوي عنه لا يروي إلا عن عدل ظهورا بينا إما بتصريحه بذلك أو بتتبع عادته بحيث لا تختلف فى بعض الأحوال فان لم يظهر ذلك ظهورا بينا فليس بتعديل فان كثيرا من الحفاظ يروون أحاديث الضعفاء للاعتبار ولبيان حالها ومن هذه الطريقة قولهم رجاله رجال الصحيح وقولهم روى عنه البخاري ومسلم أو أحدهما .

(فرع) اختلف أهل العلم فى تعديل المبهم كقولهم حدثني الثقة أو حدثني العدل فذهب جماعة الى عدم قبوله ومنهم أبو بكر القفال الشاشي والخطيب البغدادي والصيرفي والقاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والماوردي والروياني وقال أبو حنيفة يقبل والأول أرجح لأنه وان كان عدلا عنده فربما لو سماه كان مجروحا عند غيره قال الخطيب لو صرح بأن جميع شيوخه ثقات ثم روى عمن لم يسمه لم نعمل بروايته لجواز أن نعرفه اذا ذكره بخلاف العدالة قال نعم لو قال العالم كل من أروى عنه وأسميه فهو عدل رضي مقبول الحديث كان هذا القول تعديلا لكل من روى عنه وسماه كما سبق انتهى . ومن هذا قول الشافعي فى مواضع كثيرة حدثني الثقة وكذا كان يقول مالك وهذا اذا لم يعرف من لم يسمه أما اذا عرف بقرينة حال أو مقال كان كالتصريح باسمه فينظر فيه . قال أبو حاتم اذا قال الشافعي أخبرني الثقة عن ابن أبي ذئب

لما اصطلح عليه فيما يظهر كاللفظ المشترك اذا استعمل فى أحد معنييه لا من حيث إنه اصطلح عليه بل من حيث انه لازم للمعنى الآخر مثلا أو باعتبار جهة غير الجهة التي اعتبرت فيما اصطلح عليه كلفظ الدابة اذا استعمله اللغوي فى ذات الأربع باعتبار خصوص كونها ذات الأربع (والمجاز ما) أي لفظ (تجوز) بالبناء للمفعول أو الفاعل (أي تعدى) بالوجهين فلا دور (به) أي فى الاستعمال (عن موضوعه) أي كل موضوع له لغوي تعديا صحيحا بأن يكون لعلاقة بينه وبين موضوعه اللغوي فخرج بقيد الاستعمال ما وضع ولم يستعمل وما لم يوضع وما استعمل فى غير موضوعه لغير علاقة كاللفظ فليس شيء منها مجازا كما أنه ليس حقيقة وما استعمل فى موضوعه أو أحد موضوعيه أو موضوعاته فانه حقيقة فان قلت يرد ما استعمله الشارع مثلا فى موضوعه اللغوي لعلاقة بينه وبين معناه الشرعي كلفظ الصلاة اذا استعمله فى الدعاء بخير لاشتمال الهيئة المخصوصة عليه فانه مجاز مع أنه لم يتعد به عن موضوعه اللغوي قلت الكلام فى المجاز اللغوي وأمثال ذلك بخلافه فان قلت يرد ما لو وقع هذا الاستعمال من لغوي جريا على اصطلاح الشارع قلت بعد التسليم لا نسلم أن هذا مجاز لغوي بل هو شرعي ولو حكما فان قلت اذا استعمل اللفظ فى حقيقته ومجازه معا كان مجازا أو حقيقة ومجازا باعتبارين

فهو ابن أبى فديك و إذا قال أخبرنى الثقة عن الليث بن سعد فهو يحيى بن حسان و إذا قال أخبرنى الثقة عن الوليد بن كثير فهو (١) عمرو بن أبى سلمة و إذا قال أخبرنى الثقة عن ابن جريج فهو مسلم بن خالد الزنجى و إذا قال أخبرنى الثقة عن صالح مولى التوأمة فهو ابراهيم بن أبى يحيى .

﴿فرع آخر﴾ هل يقبل الجرح والتعديل من دون ذكر السبب أم لا فذهب جماعة إلى أنه لابد من ذكر السبب فيهما وذهب آخرون إلى أنه لايجب ذكر السبب فيهما إذا كان بصيرا بالجرح والتعديل واختار هذا القاضى أبو بكر وذهب جماعة إلى أنه يقبل التعديل من غير ذكر السبب بخلاف الجرح فانه يحصل بأمر واحد وأيضا سبب الجرح مختلف فيه بخلاف سبب التعديل و إلى هذا ذهب الشافعى قال القرطبى وهو الأكثر من قول مالك قال الخطيب وذهب إليه الأئمة من حفاظ الحديث ونقاده كالبخارى ومسلم وذهب جماعة إلى أنه يقبل الجرح من غير ذكر السبب ولايقبل التعديل الا بذكر السبب قالوا لأن مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لايحصل الثقة لتسارع الناس إلى الظاهر والحق أنه لابد من ذكر السبب فى الجرح والتعديل لأن الجارح والمعدل قد يظنان ماليس بجارح جارحا وقد يظنان مالا يستقل باثبات العدالة تعديلا ولاسيما مع اختلاف المذاهب فى الأصول والفروع فقد يكون ما أبهمه الجارح من الجرح هو مجرد كونه على غير مذهبه وعلى خلاف مايعتقده وان كان حقا وقد يكون ما أبهمه من التعديل هو مجرد كونه على مذهبه وعلى مايعتقده وان كان فى الواقع مخالفا للحق كما وقع ذلك كثيرا . وعندى أن الجرح المعمول به هو أن يصفه بضعف الحفظ أو بالتساهل فى الرواية أو بالاقدام على مايدل على تساهله بالدين ، والتعديل المعمول به هو أن يصفه بالتحرى فى الرواية والحفظ لما يرويه وعدم الاقدام على مايدل على تساهله بالدين فاشدد على هذا يديك تنتفع به عند اضطراب أمواج الخلاف . فان قلت إذا ورد الجرح المطلق كقول الجارح ليس بثقة أو ليس بشىء أوهو ضعيف فهل يجوز العمل بالمروى مع هذا أم لا (قلت) يجب حينئذ التوقف حتى يبحث المطلع على ذلك على حقيقة الحال فى مطولات المصنفات فى هذا الشأن كتهذيب الكمال للمزى وفروعه وكذا تاريخ الاسلام وتاريخ النبلاء والميزان للذهبى .

﴿فرع ثالث﴾ فى تعارض الجرح والتعديل وعدم امكان الجمع بينهما وفيه أقوال .

الأول : أن الجرح مقدم على التعديل وان كان المعدلون أكثر من الجارحين و به قال الجمهور كما نقله عنهم الخطيب والباجى ونقل القاضى فيه الاجماع قال الرازى والآمدى وابن الصلاح إنه الصحيح لأن مع الجارح زيادة علم لم يطلع عليها المعدل قال ابن دقيق العيد وهذا انما يصح على قول من قال ان الجرح لا يقبل الا مفسرا ، وقد استثنى أصحاب الشافعى من هذا ما إذا جرحه بمعصية وشهد الآخر أنه قد تاب منها فانه يقدم فى هذه الصورة التعديل لأن معه زيادة علم .

القول الثانى : أنه يقدم التعديل على الجرح لأن الجارح قد يجرح بما ليس فى نفس الأمر جارحا والمعدل إذا كان عدلا لايعدل الا بعد تحصيل الموجب لقبوله جرحا حكى هذا الطحاوى عن أبى حنيفة وأبى يوسف ولابد من تقييد هذا القول بالجرح المجمل اذ لو كان الجرح مفسرا لم يتم ماعلل به من أن الجارح قد يجرح بما ليس فى نفس الأمر جارحا الخ .

القول الثالث : أنه يقدم الأكثر من الجارحين والمعدلين قال فى المحصول وعدد المعدل اذا زاد قيل انه يقدم على الجارح وهو ضعيف لأن سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على زيادة ولاينتفى ذلك بكثرة العدد .

(١) كذا بالأصل ، وفى العبارة سقط يدل عليه عبارة السخاوى فى شرح الألفية وابن أمير الحاج فى شرح التحرير والأصل فهو أبو أسامة و إذا قال أخبرنى الثقة عن الأوزاعى فهو عمرو الخ .

ثانى الخلاف فى ذلك كما يعلم من جمع الجوامع وشرحه للشارح فيرد على التقدير بن لأنه مجاز مطلقا أومن وجه مع أنه لم يتعد به عن موضوعه لأنه مستعمل فى موضوعه أيضا قلت قد تعدى به عن موضوعه فى الجملة لأنه مستعمل فى غير موضوعه أيضا وفى هذا الجواب نظر لأنه ينافى قولنا السابق أى كل موضوع له انوى المحتاج اليه فى اخراج ما استعمل فى أحد معنييه أو معانيه فانه مستعمل فى غير موضوعه فى الجملة مع أنه حقيقة كما تقدم فليتأمل (وهذا) التعريف للمجاز مبنى (على المعنى الأول) للمعرف بالتعريف الأول (للحقيقة) أى فى مقابلته و باعتباره (وعلى) المعنى (الثانى) المعرف بالتعريف الثانى لها يقال فى تعريف المجاز (هو) أى المجاز (ما) أى لفظ (استعمل) استعمالا صحيحا كما هو المتبادر (فى غير ما) أى المعنى الذى أى كل معنى (اصطلح عليه) أى على انه لذلك اللفظ (من) الجماعة (المخاطبة) بذلك اللفظ من حيث أنه غير كل ما اصطلح عليه من المخاطبة فخرج اللفظ المهمل وما وضع ولم يستعمل وما استعمل استعمالا فاسدا كالغلط فليس شىء منها مجازا

القول الرابع : انهما يتعارضان فلا يقدم أحدهما على الآخر الا بمرجح حكى هـذا القول ابن الحاجب وقد جعل القاضي في التقريب محل الخلاف فيما إذا كان عدم المعدلين أكثر فان استووا قدم الجرح بالاجماع وكذا قال الخطيب في الكفاية وأبو الحسين بن القطان وأبو الوليـد الباجي وخالفهم أبو نصر القشيري ، فقال محل الخلاف فيما إذا استوى عـدد المعدلين والجارحين قال فان كثر عدد المعدلين وقلّ عدد الجارحين فقيل العدالة في هذه الصورة أولى انتهى . والحق الحقيق بالقبول أن ذلك محل اجتهاد للمجتهد وقد قدمنا أن الراجح أنه لابد من التفسير في الجرح والتعديل فاذا فسر الجارح ماجرح به والمعدل ماعدل به لم يخف على المجتهد الراجح منهما من المرجوح وأما على القول بقبول الجرح والتعديل المجملين من عارف فالجرح مقـدم على التعديل لأن الجارح لايمكن أن يستند في جرحه إلى ظاهر الحال بخلاف المعدل فقد يستند إلى ظاهر الحال وأيضا حديث من تعارض فيه الجرح والتعديل المجملان قد دخله الاحتمال فلا يقبل .

(فصل) اعلم أن ماذكرناه من وجوب تقديم البحث عن عدالة الراوي انما هو في غير الصحابة ، فأما فيهم فلا لأن الأصل فيهم العدالة فتقبل روايتهم من غير بحث عن أحوالهم حكاه ابن الحاجب عن الأكثرين قال القاضي هو قول السلف وجمهور الخلف وقال الجويني بالاجماع ووجه هـذا القول ماورد من العمومات المقتضية لتعديلهم كتابا وسنة كقوله سبحانه ـ كنتم خير أمة أخرجت للناس ـ وقوله ـ وكذلك جعلناكم أمة وسطا ـ أي عدولا وقوله ـ لقد رضي الله عن المؤمنين وقوله ـ والسابقون ـ وقوله ـ والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم ـ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « خير القرون قرني » وقوله في حقهم «لو أنفق أحدكم مثـل أحد ذهبا مابلغ مد أحدهم ولا نصيفه » وهما في الصحيح وقوله « أصحابي كالنجوم » على مقال فيه معروف قال الجويني ولعل السبب في قبولهم من غير بحث عن أحوالهم أنهـم نقلة الشريعة ولو ثبت التوقف في روايتهم لانحصرت الشريعة على عصر الرسول ولما استرسلت على سائر الاعصار قال الكيا الطبري وأما ماوقع بينهم من الحروب والفتن فتلك أمور مبنية على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب أو المصيب واحـد والمخطئ معـذور بل مأجور ، وكما قال عمر بن عبـد العزيز تلك دماء طهر الله منها سيوفنا فلا نخضب بها ألسنتنا .

القول الثاني : أن حكمهم في العدالة حكم غيرهم فيبحث عنها قال أبو الحسين بن القطان فوحشي قتل حمزة وله صحبة والوليد شرب الخمر فمن ظهر عليه خلاف العدالة لم يقع عليه اسم الصحبة والوليد ليس بصحابي لأن الصحابة انما هم الذين كانوا على الطريقة انتهى . وهذا كلام ساقط جدا فوحشي قتل حمزة وهو كافر ثم أسلم وليس ذلك مما يقدح به فالاسلام يجبّ ما قبله بلا خلاف وأما قوله والوليد ليس بصحابي الخ فلم يقل قائل من أهل العلم ان ارتـكاب المعصية يخرج من كان صحابيا عن صحبته قال الرازي في المحصول وقد بالغ ابراهيم النظام في الطعن فيهم على مانقله الحافظ عنه في كتاب الفتيا ونحن نذكر ذلك مجملا ومفصلا ، أما مجملا فانه روى من طعن بعضهم في بعض أخبارا كثيرة يأتي تفصيلها ، وقال رأينا بعض الصحابة يقدح في بعض وذلك يقتضي توجه القدح اما في القادح ان كان كاذبا و إما في المقدوح فيـه ان كان القادح صادقا . والجواب مجملا أن آيات القرآن دالة على سلامة أحوال الصحابة وبراءتهم عن المطاعن و إذا كان كذلك وجب علينا أن نحسن الظن بهم إلى أن يقوم دليل قاطع على الطعن فيهم إلى آخر كلامه .

المستعمل في أحد معنييه لا باعتبار أنه مصطلح عليـه بـل باعتبار مناسـبته للمعـنى الآخر وبملاحظة ذلك فليتأمل (والحقيـقة) أي اللفظة المسماة بهذا الاسم اصطلاحا باعتبار نسبتها إلى واضعها (إما لغوية بأن) أي بسبب أن (وضعها) لذلك المعنى الذي استعملت فيه (أهل اللغـة) والمتبادر منها لغة العرب وتحتمل المعنى الأعم اذ لبقيـة اللغات أوضاع خارجـة عما يأتي أيضا (كالأسد) أي كهذا اللفظ أعني لفظ أسـد فانه موضوع في اللغة (للحيوان المفـترس) أي الذي من شأنه الافتراس لـكن الافتراس ثابت لغير الحيوان المشهور الا أن يراد بالافتراس مالايوجد في غيره أو يدعى أصالة الافتراس فيه دون غـيره و يراد الافـتراس أصالة أو يراد بالأسد كل مفترس كالذئب والـكلب العقور (واما شرعية بأن وضعها) لذلك المعـنى الذي اسـتعملت فيـه (الشارع) لم يقل أهل الشرع على طريقة ماقبله لأن ماوضعه أهل الشرع دون الشارع عرفيـة لاشرعيـة ولم يقـل فيما قبـله واضع اللغـة لأن مجرد واضعها اذا كان هو الله تعـالى لايصحح نسبة الموضوع

القول الثالث . أنهم كلهم عدول قبل الفتن لا بعدها فيجب البحث عنهم . وأما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها مطلقا أى من الطرفين لأن الفاسق من الفريقين غير معين و به قال عمرو بن عبيد من المعتزلة وهذا القول فى غاية الضعف لاستلزامه إهدار غالب السنة ، فان المعتزلين لتلك الحروب هم طائفة يسيرة بالنسبة الى الداخلين فيها وفيه أيضا أن الباغى غير معين من الفريقين وهو معين بالدليل الصحيح وأيضا التمسك بما تمسكت به طائفة يخرجها من اطلاق اسم البغى عليها على [1] تسليم أن الباغى من الفريقين غير معين .

القول الرابع: أنهم كلهم عدول إلا من قاتل عليا ، و به قال جماعة من المعتزلة والشيعة و يجاب عنه بأن تمسكهم بما تمسكوا به من الشبه يدل على أنهم لم يقدموا على ذلك جراءة على الله وتهاونا بدينه وجناب الصحبة أمر عظيم فمن انتهك أعراض بعضهم فقد وقع فى هوة لا ينجو منها سالما وقد كان فى أهل الشام صحابة صالحون عرضت لهم شبه لولا عروضها لم يدخلوا فى تلك الحروب ولا غمسوا فيها أيديهم وقد عدلوا تعديلا عاما بالكتاب والسنة فوجب علينا البقاء على [2] والتأويل لما يقتضى خلافه .

القول الخامس : ان من كان مشتهرا منهم بالصحبة والملازمة فهو عدل لا يبحث عن عدالته دون من قلت صحبته ولم يلازم وان كانت له رواية ، كذا قال الماوردى وهو ضعيف لاستلزامه اخراج جماعة من خيار الصحابة الذين أقاموا مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم قليلا ثم انصرفوا كوائل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن أبى العاص وأمثالهم . قال المزى إنها لم توجد رواية عمن يلمز بالنفاق ، وقال ابن الأنبارى وليس المراد بعدالتهم ثبوت العصمة لهم واستحالة المعصية عليهم ، وانما المراد قبول رواياتهم من غير تكلف بحث عن أسباب العدالة وطلب التزكية إلا أن يثبت ارتكاب قادح ولم يثبت ذلك ولله الحمد فنحن على استصحاب ما كانوا عليه فى زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى يثبت خلافه ولا التفات إلى مايذكره أهل السير فانه لا يصح وما يصح فله تأويل صحيح انتهى . و إذا تقرر لك عدالة جميع من ثبتت له الصحبة علمت أنه إذا قال الراوى عن رجل من الصحابة ولم يسمه كان ذلك حجة ولا يضر الجهالة لثبوت عدالتهم على العموم .

(فرع) إذا عرفت أن الصحابة كلهم عدول فلا بد من بيان من يستحق اسم الصحبة ، وقد اختلفوا فى ذلك فذهب الجمهور الى أنه من لقى النبى صلى الله عليه وآله وسلم مؤمنا به ولو ساعة سواء روى عنه أم لا وقيل هو من طالت صحبته وروى عنه فلا يستحق اسم الصحبة إلا من يجمع بينهما ، وقيل هو من ثبت له أحدهما اما طول الصحبة أو الرواية والحق ماذهب اليه الجمهور و إن كانت اللغة تقتضى أن الصاحب هو من كثرت ملازمته فقد ورد مايدل على اثبات الفضيلة لمن لم يحصل له منه إلا مجرد اللقاء القليل والرؤية ولو مرة ، وقد ذكر بعض أهل العلم اشتراط الاقامة مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم سنة فصاعدا أو الغزو معه روى ذلك عن سعيد بن المسيب وقيل ستة أشهر ولا وجه لهذين القولين لاستلزامهما خروج جماعة من الصحابة الذين رووا عنه ولم يبقوا لديه إلا دون ذلك وأيضا لا يدل عليهما دليل من لغة ولا شرع وحكى القاضى عياض عن الواقدى أنه يشترط أن يكون بالغا وهو ضعيف لاستلزامه لخروج كثير من الصحابة الذين أدركوا عصر النبوة ورووا عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ولم يبلغوا إلا بعد موته ولا تشترط الرؤية للنبى صلى الله عليه وآله وسلم لأن من كان أعمى مثل ابن أم مكتوم قد وقع

(١) بياض بالأصل .

(٢) كذا بالأصل وظاهره سقوط مدخول على من العبارة ولعل الأصل على عموم التعديل.

لأهل اللغة بل لابد فى صحة تلك النسبة من تعلق الوضع بهم فلذا أضافه اليهم وهو شامل لوضع الله تعالى لهم لأن وضعه لهم يصحح اضافته اليهم حكما و إطلاق الشارع عليه تعالى ان أراده به ولو معه صلى الله عليه وسلم لعله على القول بعدم التوقيف (كالصلاة) أى كلفظة صلاة فانه موضوع عند الشارع (للعبادة المخصوصة) المعبر عنها فيما سبق بالهيئة المخصوصة (واما عرفية بأن وضعها) لذلك المعنى (أهل العرف العام) قضية المقابلة بما يأتى أن المراد به ما لا ينسب لطائفة معينة وتقدم تفسيره بما لم يتعين ناقله وهى (كالدابة) أى كلفظ دابة فانه موضوع عند أهل العرف العام (لذوات الأربع) أى للمفهوم الصادق على كل واحد منها (كالحمار وهى موضوعة لغة) أى عند أهلها (لكل مايدب على الأرض) أى للمفهوم الصادق على مايدب على الأرض (أو) أهل العرف (الخاص) وهو ما ينسب لطائفة معينة وهى (كالفاعل) أى كلفظ فاعل فانه موضوع (للاسم المعروف عند النحاة) وهو فى اللغة لمن صدر عنه الفعل وذكر العضد أن العرفية غلبت عند الاطلاق على ماوضعه أهل العرف العام والأخرى تسمى اصطلاحية (وهذا

الاتفاق على أنه من الصحابة ، وقد ذكر الآمدى وابن الحاجب وغيرهما من أهل الأصول أن الخلاف فى مثل هذه المسألة لفظى ولا وجه لذلك فان من قال بالعدالة على العموم ولا يطلب تعديل أحد منهم ومن اشترط فى شروط الصحبة شرطا لا يطلب التعديل مع وجود ذلك الشرط و يطلبه مع عدمه فالخلاف معنوى لا لفظى .

﴿فرع آخر﴾ و يعرف كون الصحابى صحابيا بالتواتر والاستفاضة و بكونه من المهاجرين أو من الأنصار و بخبر صحابى آخر معلوم الصحبة . واختلفوا هل يقبل قوله أنه صحابى أم لا فقال القاضى أبو بكر يقبل لأن وازع العدالة يمنعه من الكذب إذا لم يرو عن غيره مايعارض قوله و به قال ابن الصلاح والنووى وتوقف ابن القطان فى قبول قوله بأنه صحابى وروى عنه مايدل على الجزم بعدم القبول ، فقال ومن يدع الصحبة لايقبل منه حتى نعلم صحبته و إذا علمناها لما رواه فهو على السماع حتى نعلم غيره انتهى . واعلم أنه لابد من تقييد قول من قال بقبول خبره انه صحابى بأن تقوم القرائن الدالة على صدق دعواه والا لزم قبول خبر كثير من الكذابين الذين ادعوا الصحبة .

المقصد الثالث الاجماع وفيه أبحاث

البحث الأول : فى مسماه لغة واصطلاحا ، قال فى المحصول الاجماع يقال بالاشتراك على معنيين : أحدهما العزم قال الله تعالى ـ فأجمعوا أمركم ـ ، وقال صلى الله عليه وآله وسلم لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل . وثانيهما الاتفاق ، يقال أجمع القوم على كذا أى صاروا ذوى جمع كما يقال ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وذا تمر انتهى . واعترض على هذا بأن اجماع الأمة يتعدى بعلى والاجماع بمعنى العزيمة لايتعدى بعلى وأجيب عنه بما حكاه ابن فارس فى المقاييس فانه قال يقال أجمعت على الأمر اجماعا وأجمعته ، وقد جزم بكونه مشتركا بين المعنيين أيضا الغزالى ، وقال القاضى العزم يرجع الى الاتفاق لأن من اتفق على شىء فقد عزم عليه ، وقال ابن برهان وابن السمعانى الأول أى العزم أشبه باللغة والثانى أى الاتفاق أشبه بالشرع و يجاب عنه بأن الثانى وان كان أشبه بالشرع فذلك لاينافى كونه معنى لغويا وكون اللفظ مشتركا بينه و بين العزم قال أبو على الفارسى : يقال أجمع القوم إذا صاروا ذوى جمع كما يقال ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وتمر . وأما فى الاصطلاح فهو اتفاق مجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاته فى عصر من الأعصار على أمر من الأمور والمراد بالاتفاق الاشتراك إما فى الاعتقاد أو فى القول أو فى الفعل ويخرج بقوله مجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم اتفاق العوام فانه لاعبرة بوفاقهم ولا بخلافهم ويخرج منه أيضا اتفاق بعض المجتهدين و بالاضافة الى أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم خرج اتفاق الأمم السابقة و يخرج بقوله بعد وفاته الاجماع فى عصره صلى الله عليه وآله وسلم فانه لااعتبار به و يخرج بقوله فى عصر من الأعصار مايتوهم من أن المراد بالمجتهدين جميع مجتهدى الأمة فى جميع الأعصار الى يوم القيامة فان هذا توهم باطل لأنه يؤدى الى عدم ثبوت الاجماع إذ لا اجماع قبل يوم القيامة و بعد يوم القيامة لا حاجة للاجماع والمراد بالعصر عصر من كان من أهل الاجتهاد فى الوقت الذى حدثت فيه المسألة فلا يعتد بمن صار مجتهدا بعد حدوثها وان كان المجتهدون فيها أحياء وقوله على أمر من الأمور يتناول الشرعيات والعقليات والعرفيات واللغويات ومن اشترط فى حجية الاجماع انقراض عصر المجتهدين المتفقين على ذلك الأمر زاد فى الحد قيد الانقراض ومن اشترط عدم سبق

التقسيم) المذكور للحقيقة (ماش) أى مقصور (على التعريف الثانى للحقيقة) لشمولها عليه كل واحد من تلك الأقسام وقد يمنع شمولها اللغوية بناء على المختار أنها غير اصطلاحية بل واضعها الله تعالى فلا يصدق عليها قيد الاصطلاح الا أن يكون اطلاقه عليها باعتبار التغليب أو باعتبار أن العرب لما ظهرت عليهم وتعارفوها كان ذلك اصطلاحا أو بمنزلته فليتأمل (دون) التعريف (الأول) لما (القاصر على) الحقيقة (اللغوية) لاختصاص الموضوع فيه باللغوى على ماسبق تقديره وقد يمنع القصور بناء على تحقق الوضع فى غير اللغوية أيضا ولاينافيه اتحاد التعريفين حينئذ فى المعنى فلا يتجه حكاية خلاف فيه لجواز أن المقصود حكاية اختلاف العبارة عنها مع اتفاق المعنى و يؤيد ذلك أيضا أن اختيار التخصيص وتضعيف التعميم مع صحته وأولويته مما لا اتجاه له و يمكن أن يقال مع تسليم قصور الأول ان المقصود بقيل فى الثانى مجرد الحكاية والاستدراك على قصور الأول فيكون اشارة الى ترجيح الثانى عليه فلا اشكال (والمجاز) أى مايطلق عليه هذا اللفظ اصطلاحا (اما ان يكون) أى يتحقق من حيث وصفه باطلاق هذا الاسم عليه (بزيادة) أى بسبب زيادة لفظ على العبارة الموضوعة لأداء ذلك المعنى أومعها

خلاف مستقر زاد فى الحد قيد عدم كونه مسبوقا بخلاف ومن اشترط عدالة المتفقين أو بلوغهم عدد التواتر زاد فى الحد مايفيد ذلك .

البحث الثانى : فى امكان الاجماع فى نفسه فقال قوم منهم النظام و بعض الشيعة باحالة امكان الاجماع قالوا إن اتفاقهم على الحكم الواحد الذى لا يكون معلوما بالضرورة محال كما أن اتفاقهم فى الساعة الواحدة على المأكول الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة محال . وأجيب بأن الاتفاق إنما يمتنع فيما يستوى فيه الاحتمال كالمأكول المعين والكلمة المعينة أما عند الرجحان بقيام الدلالة أو الأمارة الظاهرة فذلك غير ممتنع وذلك كاتفاق الجمع العظيم على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم . قالوا ثانيا ان اتفاقهم فرع تساويهم فى نقل الحكم اليهم وانتشارهم فى الأقطار يمنع نقل الحكم اليهم . وأجيب بمنع كون الانتشار يمنع ذلك مع جدهم فى الطلب و بحثهم عن الأدلة وانما يمتنع ذلك على من قعد فى قعر بيته لايبحث ولايطلب . قالوا ثالثا الاتفاق اما عن قاطع أو ظنى وكلاهما باطل أما القاطع فلأن العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل ، فلما لم ينقل علم أنه لم يوجد كيف ولو نقل لأغنى عن الاجماع ، وأما الظنى فلانه يمتنع الاتفاق عادة لاختلاف الأفهام وتباين الانظار وأجيب بمنع ماذكر فى القاطع إذ قد يستغنى عن نقله بحصول الاجماع الذى هو أقوى منه وأما الظنى فقد يكون جليا لاتختلف فيه الأفهام ولاتتباين فيه الانظار فهذا أعنى منع امكان الاجماع فى نفسه هو المقام الأول .

المقام الثانى : على تقدير تسليم امكانه فى نفسه منع امكان العلم به فقالوا لاطريق لنا إلى العلم بحصوله لأن العلم بالاشياء إما أن يكون وجدانيا أولا يكون وجدانيا أما الوجدانى فكما يجد أحدنا من نفسه من جوعه وعطشه ولذته وألمه ولاشك أن العلم باتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليس من هذا الباب ، وأما الذى لا يكون وجدانيا فقد اتفقوا على أن الطريق الى معرفته لامجال للعقل فيها إذ كون الشخص الفلانى . قال بهذا القول أولم يقل به ليس من حكم العقل بالاتفاق ولامجال أيضا للحس فيها لأن الاحساس بكلام الغير لا يكون إلابعد معرفته فاذا العلم باتفاق الأمة لايحصل إلابعد معرفة كل واحد منهم وذلك متعذر قطعا ومن ذلك الذى يعرف جميع المجتهدين من الأمة فى الشرق والغرب وسائر البلاد الاسلامية فان العمر يفنى دون مجرد البلوغ إلى كل مكان من الأمكنة التى يسكنها أهل العلم فضلا عن اختبار أحوالهم ومعرفة من هو من أهل الاجماع منهم ومن لم يكن من أهله ومعرفة كونه قال بذلك أولم يقل به والبحث عمن هو خامل من أهل الاجتهاد بحيث لايخفى على الناقل فرد من أفرادهم فان ذلك قد يخفى على الباحث فى المدينة الواحدة فضلا عن الاقليم الواحد فضلا عن جميع الاقاليم التى فيها أهل الاسلام ومن أنصف من نفسه علم أنه لاعلم عند علماء الشرق بجملة علماء الغرب والعكس فضلا عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل و بكيفية مذهبه و بما يقوله فى تلك المسئلة بعينها وأيضا قد يحمل بعض من يعتبر فى الاجماع على الموافقة وعدم الظهور بالخلاف التقية والخوف على نفسه كما أن ذلك معلوم فى كل طائفة من طوائف أهل الاسلام فانهم قد يعتقدون شيئا اذا خالفهم فيه مخالف خشى على نفسه من مضرتهم وعلى تقدير إمكان معرفة ماعند كل واحد من أهل بلد واجماعهم على أمر فيمكن أن يرجعوا عنه أو يرجع بعضهم قبل أن يجمع أهل بلدة أخرى بل لو فرضنا حتما اجتماع العالم بأسرهم فى موضع واحد ورفعوا أصواتهم دفعة واحدة قائلين قد اتفقنا على الحكم الفلانى فان هذا مع امتناعه لايفيد العلم بالاجماع لاحتمال أن يكون بعضهم مخالفا فيه وسكت تقية وخوفا على

(استعارة) والاستعارة مجاز علاقته المشابهة وكثيرا مايطلق على المعنى المصدرى الذى هو استعمال اسم المشبه به فى المشبه للمشابهة وهذا هو المناسب هنا فان كانت العلاقة غير المشابهة سمى مجازا مرسلا (فالمجاز بالزيادة) أى بسببها أومعها (مثل قوله تعالى ليس كمثله شىء) فان الكاف زائدة والمعنى ليس مثله شىء (والا) أى وان لم تكن الكاف زائدة كانت اسما (فهى) مستعملة (بمعنى مثل) أى معنى هو مثل فيكون المعنى ليس مثل مثله شىء وذلك إخبار عن نفى مثل المثل مع دلالته على ثبوت نفس المثل (فيكون له) أى فيدل على أنه (تعالى) عما لايليق بجنابه الاقدس علوا كبيرا (مثل وهو) أى وجود مثل له تعالى (محال) بالبراهين القطعية المقررة فى محلها فقد لزم من عدم زيادة الكاف دلالة الكلام على هذا المحال وهو وجود المثل فتعين زيادتها ليصح معنى الكلام (و) أيضا (القصد) أى المقصود (بهذا الكلام) وهو قوله تعالى ليس كمثله شىء نفيه أى الدلالة على انتفاء وجود مثل له تعالى فلو لم تكن الكاف زائدة دل الكلام على خلاف المقصود به وذلك لايليق خصوصا مع بطلان المفاد وخصوصا

على نفسه . وأما ماقيل من أنا نعلم بالضرورة اتفاق المسلمين على نبوّة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم فان أراد الاتفاق باطنا وظاهرا فذلك مما لاسبيل اليه ألبتة والعلم بامتناعه ضرورى وان أراد ظاهرا فقط استنادا إلى الشهرة والاستفاضة فليس هذا هو المعتبر فى الإجماع بل المعتبر فيه العلم بما يعتقده كل واحد من المجتهدين فى تلك المسئلة بعد معرفة أنه لاحامل له على الموافقة وأنه يدين الله بذلك ظاهرا وباطنا ولا يمكنه معرفة ذلك منه إلا بعد معرفته بعينه ومن ادعى أنه يتمكن الناقل للاجماع من معرفة كل من يعتبر فيه من علماء الدنيا فقد أسرف فى الدعوى وجازف فى القول لما قدمنا من تعذر ذلك تعذرا ظاهرا واضحا ورحم الله الإمام أحمد بن حنبل فانه قال من ادعى وجوب الاجماع فهو كاذب . والعجب من اشتداد نكير القاضى أبى بكر على من أنكر تصور وقوع الاجماع عادة فان إنكاره على المنكر هو المنكر . وفصل الجوينى بين كليات الدين فلا يمتنع الاجماع عليها و بين المسائل المظنونة فلا يتصوّر الاجماع عليها عادة ولاوجه لهذا التفصيل فان النزاع إنما هو فى المسائل التى دليلها الاجماع وكليات الدين معلومة بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة . وجعل الأصفهانى الخلاف فى غير إجماع الصحابة وقال الحق تعذر الاطلاع على الاجماع لا إجماع الصحابة حيث كان المجمعون وهم العلماء منهم فى قلة وأما الآن و بعد انتشار الاسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به قال وهو اختيار أحمد مع قرب عهده من الصحابة وقوّة حفظه وشدة اطلاعه على الأمور النقلية قال والمنصف يعلم أنه لاخبر له من الاجماع إلا مايجده مكتوبا فى الكتب ومن البين أنه لايحصل الاطلاع عليه إلا بالسماع منهم أو بنقل أهل التواتر الينا ولاسبيل إلى ذلك إلا فى عصر الصحابة وأما من بعدهم فلا انتهى .

المقام الثالث : النظر فى نقل الاجماع إلى من يحتج به قالوا لوسلمنا إمكان ثبوت الاجماع عند الناقلين له لكان نقله إلى من يحتج به من بعدهم مستحيل لأن طريق نقله إما التواتر أوالآحاد والعادة تحيل النقل تواترا لبعد أن يشاهد أهل التواتر كل واحد من المجتهدين شرقا وغربا و يسمعوا ذلك منهم ثم ينقلوه الى عدد متواتر ممن بعدهم ثم كذلك فى كل طبقة إلى أن يتصل به وأما الآحاد فغير معمول به فى نقل الاجماع كما سيأتى . وأجيب بأنه تشكيك فى ضرورى للقطع بإجماع أهل كل عصر على تقديم القاطع على المظنون ولايخفاك مافى هذا الجواب من المصادرة على المطلوب وأيضا كون ذلك معلوما ليس من جهة نقل الاجماع عليه بل من جهة كون كل متشرع لايقدم الدليل الظنى على القطعى ولا يجوز منه ذلك لأنه إيثار للحجة الضعيفة على الحجة القوية وكل عاقل لايصدر منه ذلك .

المقام الرابع : اختلف على تقدير تسليم إمكانه فى نفسه و إمكان العلم به و إمكان نقله الينا هل هو حجة شرعية فذهب الجمهور إلى كونه حجة وذهب النظام والإمامية و بعض الخوارج إلى أنه ليس بحجة و إنما الحجة فى مستنده ان ظهر لنا و إن لم يظهر لم نقدر للاجماع دليلا تقوم به الحجة . واختلف القائلون بالحجية هل الدليل على حجيته العقل والسمع أم السمع فقط فذهب أكثرهم إلى أن الدليل على ذلك إنما هو السمع فقط ومنعوا ثبوته من جهة العقل . قالوا لأن العدد الكثير و إن بعد فى العقل اجتماعهم على الكذب فلا يبعد اجتماعهم على الخطا كاجتماع الكفار على جحد النبوّة ، وقال جماعة منهم أيضا انه لايصح الاستدلال على ثبوت الاجماع بالإجماع كقولهم إنهم أجمعوا على تخطئة المخالف للاجماع لأن ذلك إثبات للشىء بنفسه وهو باطل فان قالوا إن الإجماع دلّ على نص قاطع فى تخطئة المخالف ففيه إثبات الاجماع بنص يتوقف على الاجماع وهو

فى الكلام العزيز لايقال الملازمة فى قوله و إلا فهى بمعنى مثل ممنوعة إذ يجوز أن لاتكون زائدة ولا تكون بمعنى مثل الذى هو معنى الاسمية بل تكون حرفا لأنا نقول هذا منع لايضر لأن المعنى على الحرفية يئول إلى المعنى على الاسمية كما لايخفى وحيث كان المقصود التمثيل وتخريج الآية على وجه صحيح لم يرد أن زيادتها غير متعينة بل يجوز عدم زيادتها من غير إشكال فى المعنى كما هو مبين فى الأصل وغيره (والمجاز بالنقصان) أى بسببه أو معه (مثل قوله تعالى واسأل القرية) أى أهل القرية ضرورة أن المقصود سؤال أهل القرية لاسؤال نفس القرية وان كان الله تعالى قادرا على انطاق الجدران أيضا قال الشارح فى جمع الجوامع بعد أن ذكر فى الموضعين نحو ماذكره هنا مانصه فقد تجوز أى توسع بزيادة كلمة أو نقصها و إن لم يصدق على ذلك حد المجاز السابق أى فهذا معنى آخر للمجاز وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفى مثل المثل فى نفى المثل وسؤال القرية فى سؤال أهلها وليس ذلك من المجاز فى الاسناد انتهى. وهذا الثانى الذى ذكره بقوله وقيل يصدق الخ هو ماذكره هنا بقوله (وقرب) بالبناء للمفعول (صدق تعريف المجاز) السابق (على ماذكر) من قوله ليس كمثله شيء وقوله واسأل

للمفعول فى الآية الأولى (فى مثل المثل) أى اللفظ الموضوع لهذا المفهوم باعتبار خصوصه (فى نفى المثل) أى فى هذا المفهوم باعتبار خصوصه وان صح أنه مثل للمثل أيضا إذ مجرد ذلك لا يمنع التجوز (و) استعمل فى الآية الثانية (سؤال القرية) أى اللفظ الموضوع له (فى سؤال أهلها) فقد تجوز باللفظ أى تعدى به عن موضوعه فيكون مجازا بالمعنى السابق وعلى هذا فتقدير الزيادة والنقصان إنما هو بحسب الأصل وما كان يجب عند الاتيان بالحقيقة والافلا زيادة ولانقصان على هذا التقدير وقضية كلام الشارح على هذا أن المجاز مجموع ليس كمثله شىء ومجموع اسأل القرية وهو صحيح كما هو ظاهر ويجوز أن يجعل المجاز لفظ كمثله ولفظ القرية فقط ويمكن حمل كلامه عليه واختياره الوجه الأول وان كان الثانى أوفق بتعريف المجاز المذكور لأنه الموافق لما فى كتب الأصول أو بعضها كاللمع والمستصفى كما يعرف بالوقوف عليها وان ادعى السيد فى حاشية المطول أن الثانى هو الذى عليه الأصوليون ولعله اعتمد فى ذلك على رؤيته إياه فى كلام بعض الأصوليين فنسب اليهم

دور . وأجيب بأن ثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها على وجود النص لايتوقف على كون الاجماع حجة فلا دور ولايخفاك مافى هذا الجواب من التعسف الظاهر ولايصح أيضا الاستدلال عليه بالقياس لأنه مظنون ولا يحتج بالمظنون على القطعى فلم يبق إلا دليل النقل من الكتاب والسنة . فمن جملة ما استدلوا به قوله سبحانه ـ ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ـ ووجه الاستدلال بهذه الآية أنه سبحانه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد فلوكان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لما جمع بينه و بين المحظور فثبت أن متابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة قول أوفتوى يخالف قولهم أو فتواهم واذا كانت تلك محظورة وجب أن تكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة . وأجيب بأنا لانسلم أن المراد بسبيل المؤمنين فى الآية هو إجماعهم لاحتمال أن يكون المراد سبيلهم فى متابعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو فى مناصرته أوفى الاقتداء به أوفيما به صاروا مؤمنين وهوالايمان به ومع الاحتمال لايتم الاستدلال . قال فى المحصول ان المشاقة عبارة عن الكفر بالرسول وتكذيبه واذا كان كذلك لزم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب الرسول وذلك باطل لأن العلم بصحة الاجماع متوقف على العلم بالنبوة . ويجاب بأن العمل به حال عدم العلم بالنبوة يكون تكليفا بالجمع بين الضدين وهو محال ثم قال لانسلم أنه اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند المشاقة كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا عند المشاقة لأن بين القسمين ثالثا وهو عدم الاتباع أصلا . سلمنا أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة ولكن لانسلم أنه ممتنع قوله المشاقة لاتحصل إلا عند الكفر و إيجاب العمل عند حصول الكفر محال . قلنا لانسلم أن المشاقة لاتحصل إلا مع الكفر بيانه أن المشاقة مشتقة من كون أحد الشخصين فى شق والآخر فى الشق الآخر وذلك يكفى فيه أصل المخالفة سواء بلغ حد الكفر أولم يبلغه . سلمنا أن المشاقة لاتحصل إلا عند الكفر فلم قلتم إن حصول الكفر ينافى العمل بالاجماع فان الكفر بالرسول كما يكون بالجهل بكونه صادقا فقد يكون أيضا بأمور أخر كشد الزنار ولبس الغيار و إلقاء المصحف فى القاذورات والاستخفاف بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم مع الاعتراف بكونه نبيا وانكار نبوته باللسان مع العلم بكونه نبيا وشىء من هذه الأنواع كفر لاينافى العلم بوجوب [1] الاجماع . ثم قال سلمنا أن الآية تقتضى المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين لابشرط مشاقة الرسول لكن بشرط تبين الهدى لأنه ذكر مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وشرط فيها تبين الهدى ثم عطف عليها اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب أن يكون تبين الهدى شرطا فى التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين إلا عند [2] تبين جميع أنواع الهدى ومن جملة أنواع الهدى ذلك الدليل الذى لأجله ذهب أهل الاجماع إلى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لايبقى للتمسك بالاجماع فائدة أيضا فالانسان اذاقال لغيره اذا تبين لك صدق فلان فاتبعه فهم منه تبين صدق قوله بشىء غير قوله فكذا هنا وجب أن يكون تبين صحة اجماعهم بشىء وراء الاجماع واذا كنا لانتمسك بالاجماع إلابعد دليل منفصل على صحة ماأجمعوا عليه لم يبق للتمسك بالاجماع فائدة . سلمنا أنها تقتضى المنع عن متابعة غير سبيل المؤمنين ولكن هل المراد عن كل ما كان غير سبيل

(١) كذا بالأصل والصواب ، هكذا لاينافى العمل بالاجماع كما يدل عليه سياق كلامه .

(٢) كذا بالأصل ، وفى العبارة سقط ، ولعله هكذا والألف واللام فى الهدى للاستغراق فيكون دالا على تحريم العمل بالاجماع إلا عند الخ :

المؤمنين

المؤمنين أوعن متابعة بعض ما كان كذلك الأول ممنوع و بتقدير التسليم فالاستدلال ساقط أما المنع فلأن لفظ الغير ولفظ السبيل كل واحد منهما لفظ مفرد فلا يفيد العموم وأما بتقدير التسليم فالاستدلال ساقط لأنه يصير معنى الآية أن من اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان سبيل المؤمنين يستحق العقاب والثانى مسلم ونقول بموجبه فان عندنا يحرم بعض ماغاير بعض سبيل المؤمنين وهو السبيل الذى صاروا به مؤمنين والذى يغايره هو الكفر بالله وتكذيب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهذا التأويل متعين لوجهين : لأنا اذا قلنا لاتتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من متابعة غير سبيل الصالحين فيما صاروا به صالحين ولايفهم منه المنع من متابعة سبيل غير الصالحين فى كل شىء حتى الأكل والشرب . والثانى أن الآية نزلت فى رجل ارتد وذلك يدل على أن الغرض منها المنع من الكفر ، والثانى أن الآية غير [1] سبيلهم مطلقا لكن لفظ السبيل حقيقة فى الطريق الذى يحصل فيه المشى وهو غير مراد هنا بالاتفاق فصار الظاهر متروكا ولابد من صرفه الى المجاز وليس البعض أولى من البعض فتبقى الآية مجملة وأيضا فانه لايمكن جعله مجازا عن اتفاق الأمة على الحكم لأنه لامناسبة ألبتة بين الطريق المسلوك و بين اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على شىء من الأحكام وشرط حسن التجوز حصول المناسبة . سلمنا أنه يجوز جعله مجازا عن ذلك الاتفاق لكن يجوز أيضا جعله مجازا عن الدليل الذى لأجله اتفقوا على ذلك الحكم فانهم اذا أجمعوا على الشىء فاما أن يكون الاجماع عن استدلال فقد حصل لهم سبيلان الفتوى والاستدلال عليه فلم كان حمل الآية على الفتوى أولى من حملها على الاستدلال بل هذا أولى فان بين الدليل الذى يدل على ثبوت الحكم و بين الطريق الذى يحصل فيه المشى مشابهة فانه كما أن الحركة البدنية فى الطريق المسلوكة توصل البدن إلى المطلوب هكذا الحركة الذهنية فى مقدمات ذلك الدليل موصلة للذهن إلى المطلوب والمشابهة إحدى جهات حسن المجاز واذا كان كذلك كانت الآية تقتضى إيجاب اتباعهم فى سلوك الطريق الذى لأجله اتفقوا على الحكم و يرجع حاصله إلى إيجاب الاستدلال بما استدلوا به على ذلك الحكم وحينئذ يخرج الإجماع عن كونه حجة ، وأما ان كان إجماعهم لاعن استدلال فالقول لاعن استدلال خطأ فيلزم إجماعهم على الخطأ وذلك يقدح فى صحة الإجماع . ثم قال سلمنا دلالة الآية على وجوب المتابعة لكنها إما أن تدل على متابعة بعض المؤمنين أو كلهم الأول باطل لأن لفظ المؤمنين جمع فيفيد الاستغراق لأن إجماع البعض غير معتبر بالاجماع ولأن أقوال الفرق متناقضة والثانى مسلم ولكن كل المؤمنين الذين يوجدون الى يوم القيامة فلا يكون الموجودون فى العصر كل المؤمنين فلا يكون إجماعهم إجماع كل المؤمنين . فان قلت المؤمنون هم المصدقون والموجودون ، وأما الذين لم يوجدوا بعد فليسوا المؤمنين . قلت اذا وجد أهل العصر الثانى لايصح القول بأن أهل العصر الأول هم كل المؤمنين فلا يكون إجماع أهل العصر الأول عند حضور أهل العصر الثانى قولا لكل المؤمنين فلا يكون إجماع أهل العصر الأول حجة على أهل العصر الثانى . سلمنا أن أهل العصر هم كل المؤمنين لكن الآية إنما نزلت فى زمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فتكون الآية مختصة بمؤمنى ذلك الوقت وهذا يقتضى أن يكون إجماعهم حجة لكن التمسك بالاجماع إنما ينفع بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فما لم يثبت أن الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية بقوا بأسرهم الى بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأنهم اتفقت كلمتهم على الحكم الواحد لم تدل

(١) قوله والثانى أن الآية الخ ، كذا بالأصل الذى بأيدينا وفى العبارة تحريف وسقط والصواب سلمنا الآية أنها تقتضى المنع من اتباع غير سبيلهم مطلقا الخ .

(والمجاز بالنقل كالغائط) أى كلفظ غائط مستعملا (فيما يخرج من) دبر (الانسان) من الفضلة المخصوصة (نقل) هذا اللفظ (اليه) أى الى الخارج المذكور (عن حقيقته) أى ماهية معناه الحقيقى (وهى المكان المطمئن) أى المنخفض (من الأرض) كما عبر به فى شرح جمع الجوامع وقضية التعبير بالمضارع فى قوله (تقضى) أى تخرج وتفرغ (فيه الحاجة) أى مايحتاج الى خروجه للتضرر ببقائه أنه لايشترط فى التسمية بذلك الاسم أن تقضى الحاجة فيه بالفعل لكن هل يكفى صلاحيته بقضائها أولابد من إعداده له فيه نظر وقضية قوله فى غير هذا الكتاب عقب قوله تقضى فيه الحاجة سمى باسمه الخارج للمجاورة أن المراد بالحاجة الغائط دون نحو البول و يتعلق بنقل قوله (بحيث) صار (لايتبادر منه) الى الفهم عند الاطلاق (عرفا) أى فى العرف أى العام فيما يظهر (إلا) ذلك (الخارج) فيكون حقيقة عرفية فيه وهذا لايضر فى مقصود المصنف من أنه مجاز لأنه باعتبار الاستعمال اللغوى كما لايضر فيه ذكر النقل مع المنقول حقيقة لأن المراد بالنقل هنا المعنى اللغوى ولا يرد وجود النقل بهذا المعنى فى بقية الاقسام لأن المراد مجرد النقل بخلاف بقية الأقسام لاشتمالها معه على الزيادة أو النقصان أو الاستعارة لايقال لاحاجة لذلك كله لأن المنقول حقيقة

هذه الآية على صحة ذلك الاجماع ولكن ذلك غير معلوم فى شىء من الاجماعات الموجودة فى المسائل بل المعلوم خلافه لأن كثيرا منهم مات زمان حياة النبى صلى الله عليه وآله وسلم فسقط الاستدلال بهذه الآية . ثم قال سلمنا دلالة الآية على كون الاجماع حجة لكن دلالة قطعية أم ظنية الأول ممنوع والثانى مسلم لكن المسئلة قطعية فلا يجوز التمسك فيها بالأدلة الظنية . قال فان قلت انا نجعل هذه المسئلة ظنية قلت إن احدا من الأئمة لم يقل إن الاجماع المنعقد بصريح القول دليل ظنى بل كلهم نفوا ذلك فان منهم من نفى كونه دليلا أصلا ومنهم من جعله دليلا قاطعا فلو أثبتناه دليلا ظنيا لكان هذا تخطئة لكل الأمة وذلك يقدح فى الاجماع . والعجب من الفقهاء أنهم أثبتوا الاجماع بعمومات الآيات والأخبار وأجمعوا على أن المنكر لما تدل عليه العمومات لا يكفر ولا يفسق إذا كان ذلك الانكار لتأويل ثم يقولون الحكم الذى دل عليه الاجماع مقطوع ومخالفه كافر وفاسق فكأنهم قد جعلوا الفرع أقوى من الأصل وذلك غفلة عظيمة . سلمنا دلالة هذه الآية على أن الاجماع حجة لكنها معارضة بالكتاب والسنة والعقل . أما الكتاب فكل مافيه منع لكل الأمة من القول الباطل والفعل الباطل كقوله ـ وأن تقولوا على الله مالا تعلمون ـ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ـ والنهى عن الشىء لا يجوز إلا إذا كان المنهى عنه متصورا . وأما السنة فكثيرة منها قصة معاذ فانه لم يجر فيها ذكر الاجماع ولو كان ذلك مدركا شرعيا لما جاز الاخلال بذكره عند اشتداد الحاجة إليه لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا تقوم الساعة إلا على شرار أمتى» ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض» وقوله صلى الله عليه وآله وسلم «إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا» وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : تعلموا الفرائض وعلموها فانها أول ماينسى ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : من أشراط الساعة أن يرتفع العلم ويكثر الجهل وهذه الأحاديث بأسرها تدل على خلو الزمان عمن يقوم بالواجبات .

وأما المعقول فمن وجهين : الأول أن كل واحد من الأمة جاز الخطأ عليه فوجب جوازه على الكل كما أنه لما كان كل واحد من الزنج أسود كان الكل أسود . الثانى أن ذلك الاجماع إما أن يكون لدلالة أو لأمارة فان كان لدلالة فالواقعة التى أجمع عليها كل علماء العالم تكون واقعة عظيمة ومثل هذه الواقعة مما تتوفر الدواعى على نقل الدليل القاطع الذى لأجله أجمعوا وكان ينبغى اشتهار تلك الدلالة وحينئذ لا يبقى فى التمسك بالاجماع فائدة وان كان لأمارة فهو محال لأن الأمارات يختلف حال الناس فيها فيستحيل اتفاق الخلق على مقتضاها ولأن فى الأمة من لم يقل بقول الأمارة حجة فلا يمكن اتفاقهم لأجل الأمارة على الحكم وان كان لا لدلالة ولا لأمارة كان ذلك خطأ بالاجماع فلو اتفقوا عليه لكانوا متفقين على الباطل وذلك قادح فى الاجماع هذا كلام صاحب المحصول وقد أسقطنا منه مافيه ضعف وما اشتمل على تعسف وفى الذى ذكرناه مايحتمل المناقشة وقد أجاب عن هذا الذى ذكرناه عنه بجوابات متعسفة يستدعى ذكرها ذكر الجواب عليها منا فيطول البحث جدا ولكنك إذا عرفت ماقدمناه كما ينبغى علمت أن الآية لاتدل على مطلوب المستدلين بها . ومن جملة ما استدلوا به قوله سبحانه ـ وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ـ فأخبر سبحانه عن كون هذه الأمة وسطا والوسط من كل شىء خياره فيكون تعالى قد أخبر عن خيرية هذه الأمة فلو أقدموا على شىء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت أنهم لا يقدمون على شىء من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة . لا يقال الآية متروكة الظاهر لأن وصف الأمة بالعدالة يقتضى اتصاف كل واحد

منهم

فى اصطلاح الناقل والكلام باعتبار الأصل فيجوز اراده للمعنى الاصطلاحى لأنا نقول النقل بالمعنى الاصطلاحى لا يترتب عليه التجوز وقد دلت العبارة على ترتبه عليه (والمجاز بالاستعارة كقوله تعالى) يريد من قوله تعالى (جدارا يريد أن ينقض) أى يسقط فشبه ميله الى السقوط بارادة السقوط التى هى من صفات الحى دون الجماد فى القرب من الفعل ثم استعير الميل المشبه لفظ المشبه به وهو لفظ الإرادة ثم اشتق من لفظ الإرادة المستعار لفظ الفعل وهو يريد فالاستعارة فى المصدر أصلية وفى الفعل تبعية لجريانها فيه بتبعية جريانها فى المصدر فظهر أن قوله يريد مجاز مبنى على التشبيه (والمجاز المبنى على التشبيه) بجعل (علاقته هى المشابهة) يسمى (استعارة) فالاستعارة مجاز علاقته المشابهة وكثيرا ما تطلق على استعمال اسم المشبه به فى المشبه للمشابهة بينهما وهو الأنسب بكلام المصنف اذ المجاز الذى هو اللفظ من حيث اتصافه بالمجازية حاصل بسبب الاستعمال المذكور أومعه وأما توجيه الشارح فلا يخفى اشكاله لأن المصنف لم يسم المجاز استعارة الا أن يريد زيادة فائدة وهى التسمية المذكورة لا توجيه كلام المصنف أو يريد الاشارة الى التوجيه فان تسميته بالاستعارة تشعر بتحقق

الاستعارة بمعنى الاستعمال المذكور الذى هو الأنسب بكلام المصنف فليتأمل (والأمر استدعاء الفعل) أى طلب مايعد فعلا لغة أوعرفاولو بحسب الظاهر فشمل القول والنية والاعتقاد وان كان قد يتبادر من الفعل ومقابلته بالقول خلاف ذلك وقد صرح السيد وغيره بأن الكيفيات النفسانية تعد أفعالا والسين للتأكيد دون الطلب (بالقول) أى الدال عليه بالوضع (ممن هو دونه) أى دون الطالب فى الرتبة (على سبيل الوجوب) أى على سبيل وصفة هى وجوب ذلك الفعل أى الجزم بالمنع من تركه ففيه تجريد لئلا يلزم التكرار أو على سبيل وصفة ثابتة للوجوب وهى الجزم المذكور والظروف الثلاثة تتعلق باستدعاء والمحدود هو الأمر المعطوف فيما سبق على أقسام الكلام لامالفظ من أقسامه وتعلق قوله بالقول بالاستدعاء قرينة على أن المراد القول اللفظى فلايرد أنه مشترك بين النفسانى واللفظى فى أحد قولى الأشعرى وحقيقة فى النفسانى مجاز فى اللفظى فى القول الآخر وكل من المشترك والمجاز ممتنع فى الحدود إلابقرينة وقد يشكل عليه أن الطلب المذكور أمر فى الأزل حقيقة ولا قول فيه لحدوثه فلا يتناوله بهذا الاعتبار هذا التعريف ، فان أجيب بأن الغرض تعريفه باعتبار

منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة لأنا نقول يتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ تجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا . هذا تقرير الاستدلال بهذه الآية . وأجيب بأن عدالة الرجل عبارة عن قيامه بأداء الواجبات واجتناب المقبحات وهذا من فعله وقد أخبر سبحانه أنه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك أن كونهم وسطا من فعل الله وذلك يقتضى أن يكون غير عدالتهم التى ليست من فعل الله وأجيب أيضا بأن الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين ، فجعله حقيقة فى العدل يقتضى الاشتراك وهو خلاف الأصل . سلمنا أن الوسط من كل شىء خياره فلم قلتم بأن خبر الله تعالى عن خيريتهم يقتضى اجتنابهم لكل المحظورات ولم لايقال إنه يكفى فيه اجتنابهم للكبائر وأما الصغائر فلا وإذا كان كذلك فيحتمل أن الذى أجمعوا عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلايقدح ذلك فى خيريتهم . ومما يؤيد هذا أنه سبحانه حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لايمنع الشهادة . سلمنا أن المراد اجتنابهم الصغائر والكبائر لكنه سبحانه قد بين أن اتصافهم بذلك ليكونوا شهداء على الناس ومعلوم أن هذه الشهادة انما تكون فى الآخرة فيجب وجوب تحقق عدالتهم هنالك لأن عدالة الشهود انما تعتبر حال الأداء لاحال التحمل ، سلمنا وجوب كونهم عدولا فى الدنيا لكن المخاطب بهذا الخطاب هم الذين كانو موجودين عند نزول الآية وإذا كان كذلك فهذا يقتضى عدالة أولئك دون غيرهم . وقد أجيب عن هذا الجواب بأن الله سبحانه عالم بالباطن والظاهر فلا يجوز أن يحكم بعدالة أحد الا والمخبر عنه مطابق للخبر فلما أطلق الله سبحانه القول بعدالتهم وجب أن يكونوا عدولا فى كل شىء بخلاف شهود الحاكم حيث تجوز شهادتهم وان جازت عليهم الصغيرة لأنه لاسبيل للحاكم إلى معرفة الباطن فلا جرم اكتفى بالظاهر . وقوله الغرض من هذه العدالة أداء هذه الشهادة فى الآخرة وذلك يوجب عدالتهم فى الآخرة لا فى الدنيا يقال لو كان المراد صيرورتهم عدولا فى الآخرة لقال سنجعلكم أمة وسطا ولأن جميع الأمم عدول فى الآخرة فلا يبقى فى الآية تخصيص لأمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بهذه الفضيلة وكون الخطاب لمن كان موجودا عند نزول الآية ممنوع والالزم اختصاص التكاليف الشرعية بمن كان موجودا عند النزول وهو باطل ولايخفاك مافى هذه الأجوبة من الضعف وعلى كل حال فليس فى الآية دلالة على محل النزاع أصلا فان ثبوت كون أهل الاجماع بمجموعهم عدولا لايستلزم أن يكون قولهم حجة شرعية تعم بها البلوى فان ذلك أمر إلى الشارع لا إلى غيره وغاية مافى الآية أن يكون قولهم مقبولا إذا أخبرونا عن شىء من الأشياء وأما كون اتفاقهم على أمر دينى يصير دينا ثابتا عليهم وعلى من بعدهم إلى يوم القيامة فليس فى الآية ما يدل على هذا ولا هى مسوقة لهذا المعنى ولا تقتضيه بمطابقة ولا تضمن ولا التزام . ومن جملة ما استدلوا به قوله سبحانه ـ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ـ وهذه الخيرية توجب الحقية لما أجمعوا عليه والا كان ضلالا فماذا بعد الحق الا الضلال وأيضا لو أجمعوا على الخطأ لكانوا آمرين بالمنكر وناهين عن المعروف وهو خلاف المنصوص والتخصيص بالصحابة لايناسب وروده فى مقابلة أمم سائر الأنبياء . وأجيب بأن الآية مهجورة الظاهر لأنها تقتضى اتصاف كل واحد منهم بهذا الوصف والمعلوم خلافه ولو سلمنا ذلك لم نسلم أنهم يأمرون بكل معروف هكذا قيل فى الجواب ولا يخفاك أن الآية لا دلالة لها على محل النزاع ألبتة فان اتصافهم بكونهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر لايستلزم أن يكون قولهم حجة شرعية تصير دينا ثابتا على كل الأمة بل المراد أنهم يأمرون بما هو معروف فى هذه الشريعة وينهون عما هو منكر فيها فالدليل على كون ذلك الشىء معروفا أو منكرا هو الكتاب أو السنة لا اجماعهم غاية ما فى

الباب ان اجماعهم يصير قرينة على أن فى الكتاب والسنة مايدل على ما أجمعوا عليه وأما إنه دليل بنفسه فليس فى هذه الآية مايدل على ذلك . ثم الظاهر أن المراد من الأمة هذه الأمة بأسرها لا أهل عصر من العصور بدليل مقابلتهم بسائر أمم الأنبياء فلايتم الاستدلال بها على محل النزاع وهو اجماع المجتهدين فى عصر من العصور . ومن جملة مااستدلوا به من السنة ماأخرجه الطبرانى فى الكبير من حديث ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لن تجتمع أمتى على الضلالة وتقرير الاستدلال بهذا الحديث أن عمومه ينفى وجود الضلالة والخطأ ضلالة فلايجوز الاجماع عليه فيكون ماأجمعوا عليه حقا . وأخرج أبوداود عن أبى مالك الأشعرى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال إن الله أجاركم من ثلاث خلال أن لايدعو عليكم نبيكم فتهلكوا وأن لايظهر أهل الباطل على أهل الحق وأن لاتجتمعوا على ضلالة . وأخرج الترمذى عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لاتجتمع أمتى على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار . وأخرج ابن أبى عاصم عن أنس مرفوعا نحوه بدون قوله ويد الله مع الجماعة الخ ويجاب عنه بمنع كون الخطأ المظنون ضلالة . وأخرج البخارى ومسلم من حديث المغيرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لاتزال طائفة من أمتى ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون ، وأخرج نحوه مسلم والترمذى وابن ماجه من حديث ثوبان ، وأخرج نحوه مسلم أيضا من حديث عقبة بن عامر . ويجاب عن ذلك بأن غاية مافيه أنه صلى الله عليه وآله وسلم أخبر عن طائفة من أمته بأنهم يتمسكون بما هو الحق ويظهرون على غيرهم فأين هذا من محل النزاع . ثم قد ورد تعيين هذا الأمر الذى يتمسكون به ويظهرون على غيرهم بسببه فأخرج مسلم من حديث عقبة مرفوعا لاتزال عصابة من أمتى يقاتلون عن أمر الله قاهرين لعدوهم لايضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك وأخرجه بنحو هذا اللفظ أحمد وأبوداود من حديث عمران بن حصين ، وأخرجه مسلم من حديث جابر بن سمرة مرفوعا لزهير لايزال هذا الدين قائما تقاتل عنه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة ومن جملة مااستدلوا به حديث من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه أخرجه أحمد وأبوداود والحاكم فى مستدركه من حديث أبى ذر وليس فيه إلا المنع من مفارقة الجماعة فأين هذا من محل النزاع وهو كون ماأجمعوا عليه حجة ثابتة شرعية وكتاب الله وسنة رسوله موجودان بين أظهرنا وقد وصف الله سبحانه كتابه بقوله ـ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء ـ فلايرجع فى تبيين الأحكام إلا اليه وقوله سبحانه ـ فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول ـ والرد إلى الله الرد إلى كتابه والرد إلى الرسول الرد إلى سنته . والحاصل أنك اذا تدبرت ماذكرناه فى هذه المقامات وعرفت ذلك حق معرفته تبين لك ماهو الحق الذى لاشك فيه ولاشبهة ولو سلمنا جميع ماذكره القائلون بحجية الاجماع وامكانه وامكان العلم به فغاية مايلزم من ذلك أن يكون ماأجمعوا عليه حقا ولايلزم من كون الشىء حقا وجوب اتباعه كما قالوا ان كل مجتهد مصيب ولايجب على مجتهد آخر اتباعه فى ذلك الاجتهاد بخصوصه . واذا تقرر لك هذا علمت ماهو الصواب وسنذكر ماذكره أهل العلم فى مباحث الاجماع من غير تعرض لدفع ذلك اكتفاء بهذا الذى حررناه هنا .

البحث الثالث : اختلف القائلون بحجية الاجماع هل هو حجة قطعية أو ظنية فذهب جماعة منهم الى أنه حجة قطعية وبه قال الصيرفى وابن برهان وجزم به من الحنفية الدبوسى وشمس الأئمة ، وقال الأصفهانى ان هذا القول هو المشهور وانه يقدم الاجماع على الأدلة كلها ولايعارضه دليل أصلا ونسبه الى الأكثرين . قال بحيث يكفر مخالفه أو يضلل ويبدع وقال جماعة منهم

مالا يزال لأنه المحتاج اليه ورد عليه أن القول غير معتبر فيه باعتبار مالايزال أيضا بل هو خارج عنه مطلقا فالوجه ترك هذا القيد وبذلك يظهر مايتوجه على مايأتى من الاحتراز بالقول عن الاشارة وغيرها الذى سكت عليه الشراح (فان) فقد الاستدعاء كما فى التهديد والتعجيز أو كان الاستدعاء للترك أو بغير القول كالاشارة والقرائن أو بقول غير دال بالوضع كأنا طالب منك كذا فان تركته عاقبتك فليس بأمر بل نهى أو غيره ويشكل عليه أن المطلوب فى النهى الكف وهو فعل ولايندفع هذا بأنه لايسمى فعلا والالازم أن لا يكون نحو كف عن كذا أمرا وأن الاستفهام طلب للفعل وهو التفهيم الذى هو فعل بلا اشتباه بالقول وقد يكون ممن هو دونه على سبيل الوجوب ويمكن أن يجاب بأن أل فى القول للعهد والمعهود بقرينة السياق الصيغة الآتى بيانها فيخرج النهى والاستفهام ويدخل طلب الكف بنحو كف وان (كان) أى وجد (الاستدعاء) للفعل (من المساوى) للمستدعى رتبة (سمى) ذلك الاستدعاء (التماسا أو) وجد استدعاء من (الأعلى سمى) ذلك الاستدعاء (دعاء) هذا ماذهب اليه جمهور المعتزلة وجمع من غيرهم والذى عليه الأشعرى

منهم الرازي والآمدي أنه لايفيد إلا الظن ، وقال جماعة بالتفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون فيكون حجة قطعية و بين ما اختلفوا فيه كالسكوتي وماندر مخالفه فيكون حجة ظنية ، وقال البزدوي وجماعة من الحنفية الاجماع مراتب فاجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث والاجماع الذي سبق فيه الخلاف في العصر السابق بمنزلة خبر الواحد واختار بعضهم في الكل أنه مايوجب العمل لاالعلم فهذه مذاهب أربعة ، و يتفرع عليها الخلاف في كونه يثبت بأخبار الآحاد والظواهر أم لا ؟ فذهب الجمهور الى أنه لايثبت بهما قال القاضي في التقريب وهو الصحيح وذهب جماعة إلى ثبوته بهما في العمل خاصة ولا ينسخ به قاطع كالحال في أخبار الآحاد وقال دلّ الدليل على قبولها في العمليات ، وأجاب الجمهور عن هذا بأن أخبار الآحاد قد دلّ الدليل على قبولها ولم يثبت مثل ذلك في الاجماع فان ألحقناه بها كان إلحاقا بطريق القياس وصحح هذا القول عبدالجبار والغزالي ، قال الرازي في المحصول الاجماع المروي بطريق الآحاد حجة خلافا لاكثر الناس لأن ظن وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به دفعا للضرر المظنون ولأن الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياسا على السنة ولأنا قد بينا أن أصل الاجماع فائدة ظنية فكيف القول في تفاصيله انتهى ، قال الآمدي والمسئلة دائرة على اشتراط كون دليل الأصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه فمن شرط القطع منع أن يكون خبر الواحد مفيدا في نقل الاجماع ومن لم يشترط لم يمنع وكلام الجويني يشعر بأن الخلاف ليس مبنيا على هذا الأصل بل هو جار مع القول بأن أصل الاجماع ظني واذا قلنا بالاكتفاء بالآحاد في نقله كالسنة فهل ينزل الظن المتلقى من أمارات وحالات منزلة الظن الحاصل من نقل العدول ، قال ابن الانباري فيه خلاف .

البحث الرابع : اختلفوا فيما ينعقد به الاجماع فقال جماعة لابدله من مستند لأن أهل الاجماع ليس لهم الاستقلال باثبات الأحكام فوجب أن يكون عن مستند ولأنه لوانعقد عن غير مستند لاقتضى اثبات نوع بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو باطل ، وحكى عبدالجبار عن قوم أنه يجوز أن يكون عن غير مستند وذلك بأن يوفقهم الله لاختيار الصواب من دون مستند وهوضعيف لأن القول في دين الله لايجوز بغيردليل وذكر الآمدي أن الخلاف في الجواز لافي الوقوع ورد عليه بأن ظاهر الخلاف في الوقوع قال الصيرفي و يستحيل أن يقع الاجماع بالتواطؤ ولهذا كانت الصحابة لايرضى بعضهم من بعض بذلك بل يتباحثون حتى أحوج بعضهم القول في الخلاف الى المباهلة فثبت أن الاجماع لايقع منهم الاعن دليل . وجعل الماوردي والروياني أصل الخلاف هل الالهام دليل أم لا ؟ وقد اتفق القائلون بأنه لابدّ له من مستند اذا كان عن دلالة واختلفوا فيما اذا كان عن أمارة فقيل بالجواز مطلقا سواء كانت الأمارة جلية أوخفية قال الزركشي في البحر ونص عليه الشافعي فجوز الاجماع عن قياس وهو قول الجمهور قال الروياني و به قال عامة أصحابنا وهو المذهب قال ابن القطان لاخلاف بين أصحابنا في جواز وقوع الاجماع عنه في قياس المعنى على المعنى وأما قياس الشبه فاختلفوا فيه على وجهين واذا وقع عن الأمارة وهي المفيد للظن وجب أن يكون الظن صوابا للدليل الدال على العصمة . والثاني المنع مطلقا و به قال الظاهرية ومحمد بن جرير الطبري فالظاهرية منعوه لأجل انكارهم القياس ، وأما ابن جرير فقال القياس حجة ولكن الاجماع اذا صدر عنه لم يكن مقطوعا بصحته واحتج ابن القطان على ابن جرير بأنه قد وافق على وقوعه عن خبر الواحد وهم مختلفون فيه فكذلك القياس . ويجاب عنه بأن خبر الواحد قد أجمعت

وغيره وهو الأصح في جمع الجوامع وغيره أن ذلك يسمى أمرا أيضا (وان لم يكن) الاستدعاء (على سبيل الوجوب بأن يجوز) بالبناء للمفعول (الترك) المأمور به (فظاهره) أي كلام المصنف حيث قيد بقوله على سبيل الوجوب (أنه ليس بأمر) وقد قيل به وقيل انه أمر ومشى عليه في جمع الجوامع وغيره حيث ترك هذا القيد وفسر الشارح ماهو ظاهر كلام المصنف اعتذارا عن تقييده بقوله (أي ليس بأمر (في الحقيقة) وفي كل من هذا الاعتذار وحمل الأمر بماذكر بحث قوي أوضحناه في الأصل واختصار الأوّل أنه ان أراد بالحقيقة مقابل المجاز فلاحاجة لهذا الكلام فانه معلوم إذليس الكلام إلا فيما يسمى أمرا حقيقة فالخارج بقيوده ليس معناه إلا أنه ليس بأمر حقيقة مع أنه حينئذ لاوجه لذكر في وان أراد بالحقيقة الواقع فان أراد بأنه ليس أمرا أنه لا يكون متعلق الصيغة ورد أن كونه يكون متعلقها مما لانزاع فيه أو أنه لايسمى أمرا ورد أن من لايسميه أمرا لايسميه أمرا لافي الواقع ولافي الظاهر فلا يصح التقييد بالواقع وان أراد بالحقيقة المعنى بمعنى أنه لجواز تركه أشبه المباحات ورد أن هذا لايخرجه عن كونه من أفراد الأمر حقيقة حتى يحترز عنه واختصار الثاني المفهوم مما سبق

أنه ان أراد حد الأمر اللفظى فاللفظى ليس استدعاء أو النفسى فقد ذهب الأشعرى وأصحابه وصححه فى جمع الجوامع وغيره الى تنوع الكلام النفسى فى الأزل حقيقة إلى الأمر وغيره مع أنه لاقول فى الأزل لأنه حادث فكيف يجعله فصلا له والحقيقة لا توجد بدون فصلها (وصيغته) أى صيغة الأمر (الدالة عليه) بالوضع (افعل) قال فى شرح جمع الجوامع والمراد بها كل مايدل على الأمر من صيغه انتهى . فيدخل افعلى وافعلا وافعلوا واستفعل وانفعل وغير ذلك قال الاسنوى و يقوم مقامها اسم الفعل كصه والمضارع المقرون باللام (نحو اضربوا كرم واشرب) وكأنه أشار بهذه الأمثلة الى أن المراد مادة افعل دون هيئته حتى يشمل غير المفتوح (وهى) أى الصيغة (عند الاطلاق) عما يدل على خصوص الوجوب أو غيره كالدال على عدم الوجوب فقوله (والتجرد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل) حالية أو مقالية متصلة أو منفصلة والمراد بها مايدل بالوضع أو بغيره وان كانت مفسرة بما يدل لا بالوضع من عطف بعض أفراد الشىء عليه لا من عطف التفسير والا صدق الاطلاق مع قرينة الندب وهو فاسد (تحمل عليه أى على

عليه الصحابة بخلاف القياس .

والمذهب الثالث : التفصيل بين كون الأمارة جلية فيجوز انعقاد الاجماع عنها أو خفية فلا يجوز حكاه ابن الصباغ عن بعض الشافعية .

والمذهب الرابع : أنه لا يجوز الاجماع الا عن أمارة ولا يجوز عن دلالة للاستغناء بها عنه حكاه السمرقندى فى الميزان عن مشايخهم وهو قادح فيما نقله البعض من الاجماع على جواز انعقاد الاجماع عن دلالة . ثم اختلف القائلون بجواز انعقاد الاجماع عن غير دليل هل يكون حجة فذهب الجمهور الى أنه حجة ، وحكى ابن فورك وعبد الوهاب وسليم الرازى عن قوم منهم أنه لا يكون حجة ثم اختلفوا هل يجب على المجتهد أن يبحث عن مستند الاجماع أم لا فقال الأستاذ أبو اسحق لا يجب على المجتهد طلب الدليل الذى وقع الاجماع به فان ظهر له ذلك أو نقل اليه كان أحد أدلة المسئلة . قال أبو الحسن السهيلى إذا أجمعوا على حكم ولم يعلم أنهم أجمعوا عليه من دلالة آية أو قياس أو غيره فانه يجب المصير اليه لأنهم لا يجمعون إلا عن دلالة ولا يجب معرفتها .

البحث الخامس هل يعتبر فى الاجماع المجتهد المبتدع إذا كانت بدعته تقتضى تكفيره فقيل لا يعتبر فى الاجماع . قال الزركشى بلا خلاف لعدم دخوله فى مسمى الأمة المشهود لهم بالعصمة و إن لم يعلم هو كفر نفسه . قال الصفى الهندى لو ثبت لكان لا يمكن الاستدلال باجماعنا على كفره بسبب ذلك الاعتقاد لأنه إنما ينعقد اجماعنا وحده على كفره واثبات كفره باجماعنا وحده دور ، وأما إذا وافقنا هو على أن ماذهب اليه كفر فحينئذ يثبت كفره لأن قوله معتبر فى الاجماع لكونه من أهل الحل والعقد . قال الهندى وهو الصحيح .

الثانى : لا يعتبر . قال الأستاذ أبو منصور قال أهل السنة لا يعتبر فى الاجماع وفاق القدرية والخوارج والرافضة وهكذا رواه أشهب عن مالك ورواه العباس بن الوليد عن الأوزاعى ، ورواه أبو سليمان الجوزجانى عن محمد بن الحسن وحكاه أبو ثور عن أئمة الحديث قال أبو بكر الصيرفى ولا يخرج عن الاجماع من كان من أهل العلم ، وان اختلفت بهم الاهواء كمن قال بالقدر ومن رأى الارجاء وغير ذلك من اختلاف آراء أهل الكوفة والبصرة إذا كان من أهل الفقة فاذا قيل قالت الخطابية والرافضة كذا لم يلتفت الى هؤلاء فى الفقة لأنهم ليسوا من أهله ، قال ابن القطان الاجماع عندنا اجماع أهل العلم ، فأما من كان من أهل الأهواء فلا مدخل له فيه . قال قال أصحابنا فى الخوارج لا مدخل لهم فى الاجماع والاختلاف لأنهم ليس لهم أصل ينقلون عنه لأنهم يكفرون سلفنا الذين أخذنا عنهم أصل الدين . وممن اختار أنه لا يعتد به من الحنفية أبو بكر الرازى ومن الحنابلة القاضى أبو يعلى واستقرأه من قول أحمد لقوله لا يشهد عندى رجل ليس هو عندى بعدل وكيف أجوز حكمه .

قال القاضى يعنى الجهمى :

القول الثالث أنه لا ينعقد عليه الاجماع ، و ينعقد على غيره يعنى أنه يجوز له مخالفة من عداه الى ماأدى اليه اجتهاده ولا يجوز لأحد أن يقلده كذا حكاه الامدى وتابعه المتأخرون .

القول الرابع : التفصيل بين من كان من المجتهدين المبتدعين داعية فلا يعتبر فى الاجماع و بين من لم يكن داعية فيعتبر حكاه ابن حزم فى كتاب الأحكام ونقله عن جماهير سلفهم من المحدثين قال وهو قول فاسد لأنا نراعى العقيدة . قال القاضى أبو بكر والأستاذ أبو اسحق انه لا يعتد بخلاف من أنكر القياس ونسبه الأستاذ الى الجمهور وتابعهم امام الحرمين والغزالى قالوا لأن من أنكر لا يعرف طرق الاجتهاد ، و إنما هو متمسك بالظواهر فهو كالعامى الذى لا معرفة له ، ولا

بخلاف

بخلاف أن هذا التعليل يفيد خروج من عرف القياس وأنكر العمل به كما كان من كثير من الأئمة فانهم أنكروه عن علم به لاعن جهل له . قال النووى فى باب السواك من شرح مسلم إن مخالفة داود لاتقدح فى انعقاد الاجماع على المختار الذى عليه الأكثرون والمحققون ، وقال صاحب المفهم جل الفقهاء والأصوليين أنه لايعتد بخلافهم بل هم من جملة العوام وأن من اعتد بهم فانما ذلك لأن مذهبه أنه يعتبر خلاف العوام فى انعقاد الاجماع والحق خلافه ، وقال القاضى وعبد الوهاب فى الملخص يعتبر كما يعتبر خلاف من ينفى المراسيل ويمنع العموم ومن حمل الأمر على الوجوب لأن مدار الفقه على هذه الطرق ، وقال الجوينى المحققون لا يقيمون لخلاف الظاهرية وزنا لأن معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد ولا تفى النصوص بعشر معشارها . ويجاب عنه بأن من عرف نصوص الشريعة حق معرفتها وتدبر آيات الكتاب العزيز وتوسع فى الاطلاع على السنة المطهرة علم أن نصوص الشريعة جمع جم ولا عيب لهم الا ترك العمل بالآراء الفاسدة التى لم يدل عليها كتاب ولا سنة ولا قياس مقبول * وتلك شكاة ظاهر عنك عارها * نعم قد جمدوا فى مسائل كان ينبغى لهم ترك الجمود عليها ، ولكنها بالنسبة الى ما وقع فى مذاهب غيرهم من العمل بما لا دليل عليه ألبتة قليلة جدا .

البحث السادس : إذا أدرك التابعى عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد لم ينعقد اجماعهم الا به كما حكاه جماعة منهم القاضى أبو الطيب الطبرى والشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن الصباغ وابن السمعانى وأبو الحسن السهيلى ، قال القاضى عبد الوهاب انه الصحيح ونقله السرخسى من الحنفية عن أكثر أصحابهم . قال ولهذا قال أبو حنيفة لايثبت اجماع الصحابة فى الاشعار لأن ابراهيم النخعى كان يكرهه وهو ممن أدرك عصر الصحابة فلا يثبت اجماعهم بدون قوله والوجه فى هذا القول أن الصحابة عند ادراك بعض مجتهدى التابعين فيهم هم بعض الأمة لا كلها ، وقد سئل ابن عمر عن فريضة ، فقال اسألوا ابن جبير فانه أعلم بها وكان أنس يسأل فيقول سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن دلج الولد فأشار الى مسروق ، فلما بلغه جوابه تابعه عليه ، وقال جماعة إنه لايعتبر المجتهد التابعى الذى أدرك عصر الصحابة فى إجماعهم وهو مروى عن اسمعيل بن علية ونفاة القياس وحكاه الباجى عن ابن خواز منداد واختاره ابن برهان فى الوجيز . وقيل ان بلغ التابعى رتبة الاجتهاد فى عصر الصحابة ، ثم وقعت حادثة فأجمعوا عليها وخالفهم لم ينعقد إجماعهم ، وان أجمعوا قبل بلوغه رتبة الاجتهاد فمن اعتبر انقرض العصر اعتد بخلافه ومن لم يعتبره لم يعتد بخلافه ، وقال القفال إذا عاصرهم وهو غير مجتهد ، ثم اجتهد ففيه وجهان يعتبر ولايعتبر ، قال بعضهم انه إذا تقدم الصحابة على اجتهاد التابعى فهو محجوج باجماعهم قطعا ، قال الآمدى القائلون بأنه لاينعقد اجماعهم دونهم اختلفوا فمن لم يشترط انقراض العصر قال ان كان من أهل الاجتهاد قبل إجماع الصحابة لم ينعقد اجماعهم والا لم يعتد بخلافه ، قال وهذا مذهب الشافعى وأكثر المتكلمين وأصحاب أبى حنيفة وهى رواية عن أحمد ومن اشترط انقراض العصر ، قال لا ينعقد إجماع الصحابة به مع مخالفته وان بلغ الاجتهاد حال انعقاد اجماعهم أو بعد ذلك فى عصرهم قال وذهب قوم الى أنه لاعبرة بمخالفته أصلا وهو مذهب بعض المتكلمين وأحمد ابن حنبل فى الرواية الأخرى .

البحث السابع : اجماع الصحابة حجة بلا خلاف ونقل القاضى عبد الوهاب عن قوم من المبتدعة أن اجماعهم ليس بحجة ، وقد ذهب الى اختصاص حجية الاجماع باجماع الصحابة داود

الوجوب) لأنه المعنى الحقيقى لها على الصحيح وهذا لاينافى ماتقدم عن جمع الجوامع وغيره خلافا لظاهر كلام المصنف من تناول الأمر حقيقة لغير الوجوب لأنهما مسئلتان كما حرره الأسنوى وغيره إحداهما ان لفظ الأمر حقيقة فى الاستدعاء ولو غير جازم والثانية أن صيغة افعل حقيقة فى الوجوب خاصة نحو (أقيموا الصلاة) فانه محمول على الوجوب لاطلاقه وتجرده عن القرائن (إلا) منقطع (مادل الدليل على أن المراد منه الندب أو الاباحة) مثلا من الصيغ (فيحمل عليه) أى على الندب (أو الاباحة) مثلا (مثال) المحمول على (الندب) لقيام دليل ارادته منه كما يتوهم من قوله تعالى (فكاتبوهم) أى ندبا (ان علمتم فيهم خيرا) أى أمانة وقدرة على أداء المال بالاحتراف كما قاله الشافعى (ومثال) المحمول على (الاباحة) لقيام دليل ارادته منه اصطادوا من قوله تعالى (واذا حللتم) من الاحرام (فاصطادوا) و الدليل على ماذكر فى الآيتين أنهم قد أجمعوا على عدم وجوب الكتابة (و) عدم (وجوب الاصطياد) والاجماع من الأدلة وفيه بحث لأن الاجماع على مجرد عدم الوجوب لايدل على أن المراد منه الندب والاباحة كما هو مقتضى التمثيل

لما دل الدليل على أن المراد منه الندب أو الاباحة الا أن يجاب بأن المقصود الاستدلال على بعض المدعى وهو عدم الوجوب (ولا يقتضى) بالتحتية أى الأمر (التكرار) وان قيد بوقت أو سبب ولا المرة فلا يدل على خصوص واحد منهما (على) القول (الصحيح لأن ما قصد به من تحصيل المأمور به يتحقق بالمرة الواحدة) كما يتحقق بالأكثر فهو لطلب الماهية لا للتكرار ولا مرة لكن المرة ضرورية فلا يتحقق التحصيل بأقل منها فتجب لذلك (والاصل براءة الذمة مما زاد عليه) فلا يجب وفى هذا الدليل بحث لأن حاصله مع التأمل مصادرة على المطلوب لأن حاصله أن المقصود تحصيل المأمور به مطلقا والخصم يمنع ذلك ويدعى أن المقصود تحصيله متكررا فتأمله ثم رأيت العضد وحواشيه سبقانى إلى هذا الاشكال (إلا) منقطع (إذا دل الدليل على قصد التكرار فيعمل به) أى التكرار بأن يعتقد أنه مطلوب أو بالدليل بأن يعتقد مقتضاه من طلب التكرار ثم ان دل الدليل على قدر معين فذاك و إلا فقياس ما يأتى على مقابل الصحيح جريانه هنا وذلك (كالأمر بالصلوات الخمس) فى نحو قوله تعالى أقيموا الصلاة وقد دل الدليل

الظاهرى وهو ظاهر كلام ابن حبان فى صحيحه وهذا هو المشهور عن الامام أحمد بن حنبل فانه قال فى رواية أبى داود عنه الاجماع أن يتبع ما جاء عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وعن أصحابه وهو فى التابعين مخير، وقال أبو حنيفة إذا أجمعت الصحابة على شئ سلمنا وإذا أجمع التابعون زاحمناهم قال أبو الحسن السهيلى فى أدب الجدل النقل عن داود بما إذا أجمعوا عن نص كتاب أو سنة فأما اذا أجمعوا على حكم من جهة القياس فاختلفوا فيه، وقال ابن وهب ذهب داود وأصحابنا الى أن الاجماع انما هو اجماع الصحابة فقط وهو قول لا يجوز خلافه لأن الاجماع انما يكون عن توقيف والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف. فان قيل فما تقولون فى اجماع من بعدهم قلنا هذا لا يجوز لأمرين أحدهما أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنبأ عن ذلك، فقال لا تزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين والثانى أن تسعة أقطار الأرض وكثرة العدد لا تمكن من ضبط أقوالهم ومن ادعى هذا لا يخفى على أحد كذبه.

— البحث الثامن: اجماع أهل المدينة على انفرادهم ليس بحجة عند الجمهور لأنهم بعض الأمة، وقال مالك إذا أجمعوا لم يعتد بخلاف غيرهم قال الشافعى فى كتاب اختلاف الحديث قال بعض أصحابنا انه حجة وما سمعت أحدا ذكر قوله الا عابه وأن ذلك عندى معيب، وقال الجرجانى انما أراد مالك الفقهاء السبعة وحدهم والمشهور عنه الأول ويشكل على ما روى عن مالك من حجية إجماع أهل المدينة على أن البيع بشرط البراءة لا يجوز ولا يبرئ من العيب أصلا علمه أو جهله، ثم خالفهم فلو كان يرى أن اجماعهم حجة لم تسع مخالفته، وقال الباجى انما أراد ذلك بحجية اجماع أهل المدينة فيما كان طريقه النقل المستفيض كالصاع والمد والأذان والاقامة وعدم وجوب الزكاة فى الخضراوات مما تقتضى العادة بأن يكون فى زمن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فانه لو تغير عما كان عليه لعلم فأما مسائل الاجتهاد فهم وغيرهم سواء وحكاه القاضى فى التقريب عن شيخه الأبهرى وقيل يرجح نقلهم عن نقل غيرهم وقد أشار الشافعى الى هذا فى القديم ورجح رواية وحكى يونس بن عبد الأعلى. قال قال الشافعى إذا وجدت متقدمى أهل المدينة على شئ فلا يدخل فى قلبك شك أنه الحق وكل ما جاءك شئ غير ذلك فلا تلتفت اليه ولا تعبأ به. وقال القاضى عبد الوهاب اجماع أهل المدينة على ضربين نقلى واستدلالى فالأول على ثلاثة أضرب منه نقل شرع مبتدأ من جهة النبى صلى الله عليه وآله وسلم من قول أو فعل أو اقرار فالأول كنقلهم الصاع والمد والأذان والاقامة والأوقات والاجناس ونحوه والثانى نقلهم المتصل كعهدة الرقيق وغير ذلك كتركهم أخذ الزكاة من الخضراوات مع أنها كانت تزرع بالمدينة وكان النبى صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء بعده لا يأخذون منها قال وهذا النوع من اجماعهم حجة يلزم عندنا المصير اليه وترك الأخبار والمقاييس به لا اختلاف بين أصحابنا فيه. قال والثانى وهو اجماعهم من طريق الاستدلال فاختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه أحدها أنه ليس باجماع ولا بمرجح وهو قول أبى بكر وأبى يعقوب الرازى والقاضى أبى بكر وابن فورك والطيالسى وأبى الفرج والأبهرى وأنكر كونه مذهبا لمالك. ثانيها أنه مرجح وبه قال بعض أصحاب الشافعى. ثالثها أنه حجة ولم يحرم خلافه واليه ذهب قاضى القضاة أبو الحسين بن عمر. قال أبى العباس القرطبى أما الضرب الأول فينبغى أن لا يختلف فيه لأنه من باب النقل المتواتر ولا فرق بين القول والفعل والاقرار كل ذلك نقل محصل للعلم القطعى فانهم عدد كثير وجم غفير تحيل العادة عليهم التواطؤ على خلاف الصدق ولا شك أن ما كان هذا سبيله أولى من أخبار الآحاد والأقيسة والظواهر، ثم قال والنوع الاستدلالى ان عارضه خبر فالخبر أولى عند جمهور أصحابنا، وقد صار جماعة الى أنه أولى من الخبر بناء منهم على أنه اجماع وليس بصحيح لأن المشهود له بالعصمة اجماع كل الأمة لا بعضها. واجماع أهل الحرمين

مكة والمدينة وأهل المصرين البصرة والكوفة ليس بحجة لأنهم بعض الأمة ، وقد زعم بعض أهل الاصول أن اجماع أهل الحرمين والمصرين حجة ولاوجه لذلك وقد قدمنا قول من قال بحجية اجماع أهل المدينة فمن قال بذلك فهو قائل بحجية اجماع أهل مكة والمدينة والمصرين بالأولى . قال القاضى وانما خصوا هذه المواضع يعنى القائلين بحجية اجماع أهلها لاعتقادهم تخصيص الاجماع بالصحابة ، وكانت هذه البلاد مواطن الصحابة ماخرج منها إلا الشذوذ . قال الزركشى وهذا صريح بأن القائلين بذلك لم يعمموا فى كل عصر بل فى عصر الصحابة فقط ، قال الشيخ أبو اسحق الشيرازى قيل ان المخالف أراد زمن الصحابة والتابعين فان كان هذا مراده فمسلم لواجتمع العلماء فى هذه البقاع وغير مسلم أنهم اجتمعوا فيها ، وذهب الجمهور أيضا إلى أن اجماع الخلفاء الأربعة ليس بحجة لأنهم بعض الأمة وروى عن أحمد أنه حجة ، وذهب الجمهور أيضا إلى أن اجماع الخلفاء الأربعة ليس بحجة لأنهم بعض الأمة وذهب بعض أهل العلم إلى أنه حجة لما ورد مايفيد ذلك كقوله صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين وقوله اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر وهما حديثان صحيحان ونحو ذلك . وأجيب بأن فى الحديثين دليلا على أنهم أهل للاقتداء بهم لا على أن قولهم حجة على غيرهم فان المجتهد مستعبد بالبحث عن الدليل حتى يظهر له مايظنه حقا ولوكان مثل ذلك يفيد حجية قول الخلفاء أو بعضهم لكان حديث رضيت لأمتى مارضى لها ابن أم عبد يفيد حجية قول ابن مسعود وحديث ان أباعبيدة بن الجراح أمين هذه الأمة يفيد حجية قوله وهما حديثان صحيحان وهكذا حديث أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم يفيد حجية قول كل واحد منهم وفيه مقال معروف لأن فى رجاله عبدالرحيم العمى عن أبيه وهما ضعيفان جدا بل قال ابن معين إن عبدالرحيم كذاب وقال البخارى متروك وكذا قال أبوحاتم وله طريق أخرى فيها حمزة النصيبى وهوضعيف جدا . قال البخارى منكر الحديث ، وقال ابن معين لايساوى فلسا ، وقال ابن عدى عامة مروياته موضوعة وروى أيضا من طريق جميل بن زيد وهو مجهول . وذهب الجمهور أيضا الى أن اجماع العترة وحدها ليس بحجة وقالت الزيدية والامامية هو حجة واستدلوا بقوله ــ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيرا) والخطأ رجس فوجب أن يكونوا مطهرين عنه . وأجيب بأن سياق الآية يفيد أنه فى نسائه صلى الله عليه وآله وسلم ويجاب عن هذا الجواب بأنه قد ورد الدليل الصحيح أنها نزلت فى على وفاطمة والحسنين وقد أوضحنا الكلام فى هذا فى تفسيرنا الذى سميناه فتح القدير فليرجع اليه ولكن لايخفاك أن كون الخطأ رجس لايدل عليه لغة ولاشرع فان معناه فى اللغة القذر و يطلق فى الشرع على العذاب كما فى قوله سبحانه ــ انه قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب ــ وقوله ــ من رجز أليم ــ والرجز الرجس . واستدلوا بمثل قوله ــ قل لاأسألكم عليه أجرا إلا المودة فى القربى ــ و بأحاديث كثيرة جدا تشتمل على مزيد شرفهم وعظيم فضلهم ولادلالة فيها على حجية قولهم وقد أبعد من استدل بها على ذلك وقد عرفناك فى حجية اجماع أهل الأمة ماهوالحق وورود على القول بحجية بعضها أولى .

البحث التاسع : اتفق القائلون بحجية الاجماع أنه لايعتبر من سيوجد ولواعتبر ذلك لم يكن ثم اجماع إلا عند قيام الساعة وعند ذلك لاتكليف فلا يكون فى الاجماع فائدة وقد روى الخلاف فى ذلك عن أبى عيسى الوراث وأبى عبد الرحمن الشافعى كما حكاه الأستاذ أبو منصور .

البحث العاشر : اختلفوا هل يشترط انقراض عصر أهل الاجماع فى حجية اجماعهم أم لافذهب

والسلام صوموا لرؤيته أى رؤية هلال رمضان وقد دل الدليل كقوله فى حديث مسلم عن أنس صدق فى جواب قولهم وزعم رسولك أن علينا صوم رمضان فى سنتنا اذفيه كماقال الامام النووى أن صوم رمضان يجب فى كل سنة أى حيث أضافه الى السنة دون العمر (ومقابل الصحيح) أقوال منها (أنه) أى الأمر (يقتضى التكرار) أى يدل على طلب تكررا المأمور به فيحمل عليه مطلقا كما فى النهى بجامع أن كلا طلب وفرق الأول بعد تسليم القياس فى اللغة بأن النهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها فى جميع الأوقات والأمر يقتضى اثباتها وهو يحصل بمرة وعليه (فيستوعب) الشخص (المأمور به) الفعل بالمعنى السابق (المطلوب) منه (ما يمكنه) استيعابه به بلا مشقة لا تحتمل عادة فيما يظهر (من زمان العمر) له ليخرج عن عهدة الامر لكن محل هذا الاستيعاب (حيث لا بيان) كائن (الأمد) أى لزمان الفعل (المأمور به) فان بين زمانه بتعيينه أو تعيين قدر الفعل كمرة أو مرات معينه كفى شغل ذلك الزمن أو الأزمان بذلك القدر ومن للتبعيض واضافة الزمان بيانية أو من اضافة الأعم وخرج

الجهور الى أنه لايشترط وذهب جماعة من الفقهاء ومنهم أحمد بن حنبل وجماعة من المتكلمين منهم الأستاذ أبو بكر بن فورك الى أنه يشترط ، وقيل ان كان الاجماع بالقول والفعل أو بأحدهما فلا يشترط وان كان الاجماع بالسكوت عن مخالفة القائل فيشترط روى هذا عن أبى على الجبائى ، وقال الجوينى ان كان عن قياس كان شرطا و إلا فلا .

البحث الحادى عشر : فى الاجماع السكوتى وهو أن يقول بعض أهل الاجتهاد بقول و ينتشر ذلك فى المجتهدين من أهل ذلك العصر فيسكتون ولا يظهر منهم اعتراف ولا انكار وفيه مذاهب .

الأول : انه ليس باجماع ولا حجة قاله داود الظاهرى وابنه والمرتضى وعزاه القاضى الى الشافعى واختاره وقال أنه آخر أقوال الشافعى ، وقال الغزالى والرازى والآمدى إنه نص الشافعى فى الجديد وقال الجوينى إنه ظاهر مذهبه .

والقول الثانى : أنه اجماع وحجة و به قال جماعة من الشافعية وجماعة من أهل الأصول وروى نحوه عن الشافعى . قال الأستاذ أبو اسحق اختلف أصحابنا فى تسميته اجماعا مع اتفاقهم على وجوب العمل به ، وقال أبو حامد الاسفرائنى هو حجة مقطوع بها وفى تسميته إجماعا من الشافعية قولان : أحدهما المنع و إنما هو حجة كالخبر والثانى يسمى اجماعا وهو قولنا انتهى . واستدل القائلون بهذا القول بأن سكوتهم ظاهر فى الموافقة إذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة فكان ذلك محصلا للظن بالاتفاق ، وأجيب باحتمال أن يكون سكوت من سكت على الانكار لتعارض الأدلة عنده أو لعدم حصول مايفيده الاجتهاد فى تلك الحادثة إثباتا أو نفيا أو للخوف على نفسه أو نحو ذلك من الاحتمالات .

القول الثالث : أنه حجة وليس باجماع قاله أبو هاشم وهو أحد الوجهين عند الشافعى كما سلف و به قال الصيرفى واختاره الآمدى . قال الصفى الهندى ولم يصر أحد إلى عكس هذا القول يعنى أنه اجماع لا حجة و يمكن القول به كالاجماع المروى بالأحاديث عند من لم يقل بحجيته .

القول الرابع : أنه اجماع بشرط انقراض العصر لأنه يبعد مع ذلك أن يكون السكوت لا عن رضا و به قال انه على الجبائى وأحمد فى رواية عنه ونقله ابن فورك فى كتاب [1] عن أكثر أصحاب الشافعى ونقله الأستاذ أبو طاهر البغدادى عن الحذاق منهم واختاره ابن القطان والرويانى . قال الرافعى إنه أصح الأوجه عند أصحاب الشافعى ، وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى اللمع انه المذهب قال فأما قبل الانقراض ففيه طريقان احداهما أنه ليس بحجة قطعا والثانية على وجهين .

القول الخامس : انه اجماع ان كان فتيا لا حكما و به قال ابن أبى هريرة كما حكاه عنه الشيخ أبو اسحق والماوردى والرافعى وابن السمعانى والآمدى وابن الحاجب ، ووجه هذا القول أنه لايلزم من صدوره عن الحاكم أن يكون قاله على وجه الحكم وقيل وجهه أن الحاكم لايعترض عليه فى حكمه فلا يكون السكوت دليل الرضا ونقل ابن السمعانى عن ابن أبى هريرة أنه احتج لقوله هذا بقوله انا نحضر مجلس بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر ذلك عليهم فلا يكون سكوتنا رضا منا بذلك .

القول السادس : أنه اجماع ان كان صادرا عن فتيا قاله أبو اسحق المروزى وعلل ذلك بأن الأغلب أن الصادر من الحاكم يكون عن مشاورة وحكاه ابن القطان عن الصيرفى .

القول السابع : أنه ان وقع فى شىء يفوت استدراكه من اراقة دم أو استباحة فرج كان

(١) قوله فى كتاب هكذا بالأصل ولعله سقط من العبارة اسم الكتاب

يظهر و يحتمل جواز الاشتغال بالأكل والشرب على العادة الغالبة و يتعلق بذلك مباحث مهمة فى الأصل و إن استوعب ما ذكرناك (لانتفاء مرجح بعضه) أى بعض مايمكنه من زمان العمر (على بعض) منه فى إيقاع المأمور به فيه فايقاعه فى بعضه فقط ترجيح من غير مرجح وهو ممتنع وقد يجاب بأن إرادة الفعال لما يشاء كافية فى الترجيح و يدفع بأنها غير معلومة نعم يمكن الجواب بأنه إنما يلزم الترجيح المذكور لو عين بعض بعينه وليس كذلك بل كل بعض صالح له وتعيينه بارادة الفاعل الفعل فيه لا محذور فيه فليتأمل (ولا يقتضى) أى الأمر (الفور) أى المبادرة بفعل المأمور به عقب وروده ولا التراخى بل يشمل كلا منهما (لأن الغرض منه إيجاد الفعل) المأمور به (من غير اختصاص) للفعل (بالزمان الأول) أى مايعقب الأمر وقوله (دون الزمان الثانى) وهو ماعداه تأكيد ولا بالزمان الثانى ولا يخفى مافى هذا الدليل من المصادرة إذ عدم الاختصاص المذكور أول المسألة (وقيل يقتضى) الأمر (الفور) لما تقدم مع جوابه فى اقتضاء التكرار وقيل يقتضى

إجماعا و إلا فهو حجة وفي كونه إجماعا وجهان : حكاه الزركشي ولم ينسبه الى قائل .

القول الثامن : ان كان الساكتون أقل كان إجماعا وإلا فلا ، قاله أبو بكر الرازي وحكاه شمس الأئمة السرخسي عن الشافعي . قال الزركشي وهو غريب لايعرفه أصحابه .

القول التاسع : ان كان في عصر الصحابة كان إجماعا و إلا فلا . قال الماوردي في الحاوى والروياني في البحر ان كان في عصر الصحابة فاذا قال الواحد منهم قولا أوحكم به فأمسك الباقون فهذا ضربان : أحدهما مما يفوت استدراكه كاراقة دم واستباحة فرج فيكون إجماعا لأنهم لواعتقدوا خلافه لأنكروه إذ لايصح منهم أن يتفقوا على ترك انكار منكر وان كان مما لايفوت استدراكه كان حجة لأن الحق لايخرج عن غيرهم وفي كونه إجماعا يمنع الاجتهاد وجهان لأصحابنا : أحدهما يكون اجماعا لايسوغ معه الاجتهاد ، والثاني لا يكون إجماعا سواء كان القول فتيا أوحكما على الصحيح .

القول العاشر : أن ذلك ان كان مما يدوم و يتكرر وقوعه والخوض فيه فانه يكون السكوت إجماعا و به قال إمام الحرمين الجويني قال الغزالي في المنخول المختار أنه لا يكون حجة إلا في صورتين : أحدهما سكوتهم وقد قطع بين أيديهم قاطع لافي مظنة القطع والدواعي تتوفر على الرد عليه . الثاني مايسكتون عليه على استمرار العصر وتكون الواقعة بحيث لايبدي أحد خلافا فأما اذا حضروا مجلسا فأفتى واحد وسكت آخرون فذلك اعتراض لكون المسئلة مظنونة والأدب يقتضي أن لايعترض على القضاة والمفتين .

القول الحادي عشر: أنه إجماع بشرط إفادة القرائن العلم بالرضا وذلك بأن يوجد من قرائن الأحوال مايدل على رضا الساكتين بذلك القول واختار هذا الغزالي في المستصفى وقال بعض المتأخرين انه أحق الأقوال لأن إفادة القرائن العلم بالرضا كافادة النطق له فيصير كالاجماع القطعي

القول الثاني عشر : أنه يكون حجة قبل استقرار المذاهب لابعدها فانه لاأثر للسكوت لما تقرر عند أهل المذاهب من عدم إنكار بعضهم على بعض اذا أفتى أوحكم بمذهبه مع مخالفته لمذاهب غيره وهذا التفصيل لابد منه على جميع المذاهب السابقة هذا في الاجماع السكوتي اذا كان سكوتا عن قول . وأما لواتفق أهل الحل والعقد على عمل ولم يصدر منهم قول واختلفوا في ذلك ، فقيل إنه كفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأن العصمة ثابتة لإجماعهم كثبوتها للشارع فكانت أفعالهم كأفعاله و به قطع الشيخ أبو اسحق الشيرازي وغيره ، وقال الغزالي في المنخول انه المختار ، وقيل بالمنع ونقله الجويني عن القاضي إذ لايتصور تواطؤ قوم لايحصون عددا على فعل واحد من غير أرباب (١) فالتواطؤ عليه غير ممكن ، وقيل إنه ممكن ولكنه محمول على الاباحة حتى يقوم دليل على الندب أوالوجوب و به قال الجويني قال القرافي وهذا تفصيل حسن ، وقيل ان كل فعل خرج مخرج البيان أومخرج الحكم لاينعقد به الاجماع و به قال ابن السمعاني .

البحث الثاني عشر : هل يجوز الاجماع على شيء قد وقع الاجماع على خلافه ، فقيل ان كان الاجماع الثاني من المجمعين على الحكم الأول كما لواجتمع أهل مصر على حكم ثم ظهر لهم مايوجب الرجوع عنه وأجمعوا على ذلك الذي ظهر لهم ففي جواز الرجوع خلاف مبني على الخلاف المتقدم في اشتراط انقراض عصر أهل الاجماع فمن اعتبره جوز ذلك ومن لم يعتبره لم يجوزه ، أما اذا كان الاجماع من غيرهم فمنعه الجمهور لأنه يلزم تصادم الاجماعين وجوزه أبو عبدالله البصري قال الرازي وهو الأولى . واحتج الجمهور بأن كون الاجماع حجة يقتضي امتناع حصول اجماع آخر مخالف له

(١) كذا بالأصل ، ولعله من غير ايجاب .

التراخي والكلام عند الاطلاق فان قيدت الصيغة بوقت مضيق أو موسع أو فور أو تراخ عمل به (و) جرى (على ذلك) أي على القول باقتضائه الفور (من قال انه) أي الأمر (يقتضي التكرار) كبعض القائلين بأنه لايقتضيه لاستلزام التكرار بالمعنى السابق الفور (والأمر بايجاد الفعل) الذي لم يقيد وجوبه بما يتوقف وجوبه عليه وقد يقال ليس المأمور به إلا الفعل لا ايجاده لأنه عدمي غير مقدور كما تقرر في محله وتقدم كلام فيه ويمكن أن يجاب بأنه أشار الى ذلك بقوله (أمر به) أي بالفعل يعني أن الأمر وان تعلق بايجاد الفعل بحسب الظاهر انما تعلق في الحقيقة بنفس الفعل المذكور (و) كذا (بما لايتم) ذلك (الفعل) شرعا أوعادة أوعقلا (إلا به) اذا كان مقدورا للمكلف و إلا لجاز ترك الواجب المتوقف عليه واعترض بمنع هذه الملازمة إذ الكلام في وجوبه بوجوب الواجب ولا يلزم من عدم وجوبه به وجوب الواجب عدم وجوبه مطلقا و يمكن أن يجاب بأن الفرض أن ليس مقتض آخر للوجوب وبأن المعنى أنه لولم يجب بايجاب الواجب لم يكن ذلك الايجاب في نفسه إيجابا إذ طلب الفعل بدون طلب مايتوقف عليه لايتصور أن يكون في نفسه إلزاما مع أن ايجاب الشيء في نفسه إيجاب قطعا لكن هذا ينتقض بغير المقدور فانه لايجب بايجاب الواجب مع

وقال أبو عبدالله البصرى إنه لايقتضى ذلك لامكان تصور كونه حجة الى غاية هى حصول اجماع آخر قال الصفى الهندى ومأخذ أبى عبد الله قوى ، وحكى أبو الحسن السهيلى فى آداب الجدل له فى هذه المسئلة أنها اذا أجمعت الصحابة على قول ثم أجمع التابعون على قول آخر فعن الشافعى جوابان : أحدهما وهو الأصح أنه لايجوز وقوع مثله لأن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أخبر أن أمته لاتجتمع على ضلالة ، والثانى لوصح وقوعه فانه يجب على التابعين الرجوع الى قول الصحابة قال وقيل ان كل واحد منهما حق وصواب على قول من يقول ان كل مجتهد مصيب وليس بشىء انتهى .

البحث الثالث عشر : فى حدوث الاجماع بعد سبق الخلاف . قال الرازى فى المحصول : اذا اتفق أهل العصر الثانى على أحد قولى أهل العصر الأول كان ذلك إجماعا لاتجوز مخالفته خلافا لكثير من المتكلمين وكثير من الفقهاء الشافعية والحنفية ، وقيل هذه المسئلة على وجهين : أحدهما أن لايستقر الخلاف وذلك بأن يكون أهل الاجتهاد فى مهلة النظر ولم يستقر لهم قول كخلاف الصحابة رضى الله تعالى عنهم فى قتال مانعى الزكاة واجماعهم عليه بعد ذلك ، فقال الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى اللمع صارت المسئلة اجماعية بلاخلاف ، وحكى الجوينى والهندى أن الصيرفى خالف فى ذلك . الوجه الثانى أن يستقر الخلاف ويمضى عليه مدة ، فقال القاضى أبو بكر بالمنع واليه مال الغزالى ونقله ابن برهان فى الوجيز عن الشافعى وجزم به الشيخ أبو اسحق فى اللمع ونقل الجوينى عن أكثر أهل الأصول الجواز واختاره الرازى والآمدى ، وقيل بالتفصيل وهو الجواز فيما كان دليل خلافه القاطع عقليا كان أونقليا ونقل الأستاذ أبو منصور اجماع أصحاب الشافعى على أنه حجة و بذلك جزم الماوردى والرويانى فأما لووقع الخلاف بين عصر ثم ماتت إحدى الطائفتين من المختلفين و بقيت الطائفة الأخرى ، فقال الأستاذ أبو اسحق إنه يكون قول الباقين اجماعا واختاره الرازى والهندى قال الرازى فى المحصول لأن بالموت ظهر اندراج قول ذلك القسم وحده تحت أدلة الاجماع ورجح القاضى فى التقريب أنه لايكون اجماعا قال لأن الميت فى حكم الباقى الموجود والباقون هم بعض الأمة لا كلها وجزم به الأستاذ أبو منصور البغدادى فى كتاب الجدل وكذا الخوارزمى فى الكافى ، وحكى أبو بكر الرازى فى هذه المسئلة قولا ثالثا ، فقال ان لم يسوغوا فيه الاختلاف صار حجة لأن قول الطائفة المتمسكة بالحق لايخلو منه زمان وقد شهدت ببطلان قول المنقرضة فوجب أن يكون قولها حجة وان سوغوا فيه الاجتهاد لم يصر اجماعا لاجماع الطائفتين على تسويغ الخلاف .

البحث الرابع عشر : اذا اختلف أهل العصر فى مسئلة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث اختلفوا فى ذلك على أقوال :

الأول : المنع مطلقا لأنه كاتفاقهم على أنه لاقول سوى هذين القولين . قال الأستاذ أبو منصور وهو قول الجمهور قال الكيا إنه الصحيح و به الفتوى وجزم به القفال الشاشى والقاضى أبو الطيب الطبرى والرويانى والصيرفى ولم يحكيا خلافه إلا عن بعض المتكلمين ، وحكى ابن القطان الخلاف فى ذلك عن داود .

القول الثانى : الجواز مطلقا حكاه ابن برهان وابن السمعانى عن بعض الحنفية والظاهرية ونسبه جماعة منهم القاضى عياض الى داود وأنكر ابن حزم على من نسبه الى داود .

القول الثالث : أن ذلك القول الحادث بعد القولين ان لزم منه رفعهما لم يجز إحداثه و إلا جاز ، وروى هذا التفصيل عن الشافعى واختاره المتأخرون من أصحابه ورجحه جماعة من الأصوليين منهم ابن الحاجب واستدلوا له بأن القول الحادث الرافع للقولين مخالف لما وقع الاجماع عليه والقول الحادث الذى لم يرفع القولين غير مخالف لهما بل موافق لكل واحد منهما من بعض الوجوه .

تحقق الوجوب قطعا قلا أجيب بأن الوجوب بالنسبة لغير المقدور وليس مطلقا بل هو مقيد بحصوله والكلام فى المطلق توجه عليه لزوم استدراك تقييدهم ما لايتم إلا به بالمقدور مع تقييدهم الواجب بالمطلق إلا أن يجعل التقييد تنبيها على عدم تحقق الاطلاق إلا مع المقدور (وذلك كالأمر بالصلاة) فهو (أمر بالصلاة و (بالطهارة المؤدية اليها) أى الموصلة الى صحتها (فان الصلاة لاتصح بدون الطهارة) فهى متوقفة عليها وخرج بتقييد الفعل بكونه لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه ماقيد وجوبه بذلك كالزكاة المتوقف وجوبها على ملك النصاب فالأمر بها ليس أمرا بتحصيل النصاب و بقيد المقدورية للمكلف غير المقدر كحضور عدد الجمعة المتوقف عليه وجودها فانه غير مقدور لآحاد المكلفين فالأمر بها ليس أمرا به وقضية التقييد بآحاد المكلفين أن الأمر بها أمر به بالنسبة لنحو الامام (واذا فعل بالبناء للمفعول) وفسر المفعول بقوله (أى) الفعل بالمعنى السابق (المأمور به) على الوجه المطلوب منه حين الفعل (يخرج) الشخص (المأمور عن العهد أى عهدة) ذلك (الأمر) وهى تعلقه به فينقطع عنه (و يتصف) ذلك (الفعل) المأمور به (بالإجزاء) ولاينافى ذلك

ومثل

ومثل الاختلاف على قولين : الاختلاف على ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك فانه يأتى فى القول الزائد على الأقوال التى اختلفوا فيها ما يأتى فى القول الثالث من الخلاف . ثم لابد من تقييد هذه المسئلة بأن يكون الخلاف فيها على قولين أو أكثر قد استقر أما اذا لم يستقر فلا وجه للمنع من احداث قول آخر .

البحث الخامس عشر : اذا استدل أهل العصر بدليل وأولوا بتأويل فهل يجوز لمن بعدهم احداث دليل آخر من غير إلغاء للأول أو إحداث تأويل غير التأويل الأول فذهب الجمهور الى جواز ذلك لأن الاجماع والاختلاف انما هو فى الحكم على الشىء بكونه كذا ، وأما الاستدلال بالدليل أو العمل بالتأويل فليس من هذا الباب . قال ابن القطان وذهب بعض أصحابنا الى أنه ليس لنا أن نخرج عن دلالتهم و يكون اجماعا على الدليل لا على الحكم . وأجيب عنه بأن المطلوب من الأدلة أحكامها لا أعيانها نعم ان أجمعوا على انكار الدليل الثانى لم يجز احداثه لمخالفة الاجماع وذهب بعض أهل العلم الى الوقف وذهب ابن حزم الى التفصيل بين النص فيجوز الاستدلال به و بين غيره فلا يجوز احداثه و بين الخفى فيجوز لجواز اشتباهه على الأولين . قال أبوالحسين البصرى إلا أن يكون فى صحة ما استدلوا به ابطال ما أجمعوا عليه ، وقال سليم الرازى إلا أن يقولوا ليس فيها دليل إلا الذى ذكرناه فيمتنع . وأما اذا عللوا الحكم بعلة فهل يجوز لمن بعدهم أن يعلله بعلة أخرى ، فقال الاستاذ أبو منصور وسليم الرازى هى كالدليل فى جواز احداثها إلا اذا قالوا لا علة إلا هذه أو تكون العلة الثانية مخالفة للعلة الأولى فى بعض الفروع فتكون حينئذ الثانية فاسدة

البحث السادس عشر : هل يمكن وجود دليل لا معارض له اشترك أهل الاجماع فى عدم العلم به ، قيل بالجواز ان كان عمل الأمة موافقا له وعدمه ان كان مخالفا له واختار هذا الآمدى وابن الحاجب والصفى الهندى ، وقيل بالجواز مطلقا ، وقيل بالمنع مطلقا . قال الرازى فى المحصول يجوز اشتراك الأمة فى عدم العلم بما لم يكلفوا به لأن عدم العلم بذلك الشىء اذا كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه محذور . وللمخالف أن يقول لو اجتمعوا على عدم العلم بذلك الشىء لكان عدم العلم به سبيلا لهم وكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم تحصيل العلم به . قال الزركشى فى البحر هما مسئلتان : احداهما هل يجوز اشتراك الأمة فى الجهل بما لم يكلفوا به فيه قولان . الثانية هل يمكن وجود خبر أو دليل لا معارض له وتشترك الأمة فى عدم العلم به . وأما ذكر واحد من المجمعين خبرا عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يشهد بصحة الحكم الذى انعقد عليه الاجماع ، فقال ابن برهان فى الوجيز أنه يجب عليه ترك العمل بالحديث ، وقال قوم ان ذلك يستحيل وهو الأصح من المذاهب فان الله سبحانه عصم الأمة عن نسيان حديث فى الحادثة ولولا ذلك خرج الاجماع عن أن يكون قطعيا و بناه فى الأوسط على الخلاف فى انقراض العصر فمن قال ليس بشرط منع الرجوع ومن اشترط جوزه والجمهور على الأول لأنه يتطرق الى الحديث احتمالات من النسخ والتخصيص مالا يتطرق الى الاجماع .

البحث السابع عشر : لا اعتبار بقول العوام فى الاجماع لا وفاقا ولا خلافا عند الجمهور لأنهم ليسوا من أهل النظر فى الشرعيات ولا يفهمون الحجة ولا يعقلون البرهان ، وقيل يعتبر قولهم لأنهم من جملة الأمة وانما كان قول الأمة حجة لعصمتها من الخطأ ولا يمتنع أن تكون العصمة لجميع الأمة عالمها وجاهلها حكى هذا القول ابن الصباغ وابن برهان عن بعض المتكلمين واختاره الآمدى ونقله الجوينى وابن السمعانى والصفى الهندى عن القاضى أبى بكر . قال فى مختصر التقريب فان قال قائل فاذا أجمع الأمة على حكم من الأحكام مما يحصل فيه اتفاق الخاص والعام كوجوب الصلاة والزكاة وغيرهما فما هذا سبيله يطلق القول بأن الأمة أجمعت عليه ، وأما ما أجمع عليه العلماء من أحكام الفروع التى تشذ

أنه قد يجب الاتيان بالفعل مرة أخرى لأنه بأمر آخر لا بهذا الأمر (الذى يدخل فى) متعلق (الأمر والنهى) وهو المأمور والمنهى (وما لا يدخل) فيه وعبر بها لأنها تكون للعاقل أيضا لكن قليلا ولصفات من يعقل (هذه) العبارات أو الكلمات (ترجمة) أى مترجم ومعبر بها عن موضوع هذا البحث (يدخل فى) متعلق (خطاب الله) تعالى (المؤمنون) فى الجملة بدليل ما يأتى وأراد بالمؤمنين ما يشمل المؤمنات بتغليب الأشراف أو أحال حكم المؤمنات على المقايسة و بالخطاب الأمر والنهى بدليل الترجمة أو أعم والزيادة عليهما جائزة (وسيأتى الكلام فى دخول الكفار) فى الخطاب (والساهى) وأراد به الجنس الشامل لغير الذاكر أو أحال حكم الذاكر عليه وكذا يقال فى قوله (والصبى) ولو مميزا و يدخل فيه الصبية حتى لغة كما تقدم نقل الأسنوى له عن اللغة (والمجنون) وكذا المغمى عليه والسكران غير المتعدى بسكره و يمكن ادراجهما فى الساهى (غير داخلين فى) متعلق (الخطاب) مطلقا (لانتفاء التكليف عنهم) وهو الزام ما فيه كلفة أو طلبه قولان أوجههما فى البرهان وأصحهما فى غيره الأول فينتفى غيره من أنواع الخطاب إذ لا يثبت ذلك إلا حيث يثبت هذا فان قلت هل انتفاء التكليف عنهم مبنى على امتناع تكليف المحال فعلى جوازه لا ينتفى

عن العوام فقد اختلف أصحابنا فى ذلك ، فقال بعضهم العوام يدخلون فى حكم الاجماع وذلك أنهم وان لم يعرفوا تفاصيل الأحكام فقد عرفوا على الجملة أن ما أجمع عليه علماء الأمة فى تفاصيل الأحكام فهو مقطوع به فهذا مساهمة منهم فى الاجماع وان لم يعلموا على التفصيل ومن أصحابنا من زعم لا يكونون مساهمين فى الاجماع فانه انما يتحقق الاجماع فى التفاصيل بعد العلم بها فاذا لم يكونوا عالمين بها فلا يتحقق كونهم من أهل الاجماع . قال أبو الحسين فى المعتمد اختلفوا فى اعتبار قول العامة فى المسائل الاجتهادية ، فقال قوم العامة وان وجب عليها اتباع العلماء فان اجماع العلماء لا يكون حجة على أهل العصر حتى لا تسوغ مخالفتهم الا بأن يتبعهم العامة من أهل عصرهم فان لم يتبعوهم لم يجب على أهل العصر الثانى من العلماء اتباعهم وقال آخرون بل هو حجة مطلقا وحكى القاضى عبد الوهاب وابن السمعانى أن العامة معتبرة فى الاجماع فى العام دون الخاص . قال الرويانى فى البحر إن اختص بمعرفة الحكم العلماء كنصب الزكوات وتحريم نكاح المرأة وعمتها وخالتها لم يعتبر وفاق العامة معهم وان اشترك فى معرفته الخاصة والعامة كأعداد الركعات وتحريم بنت البنت فهل يعتبر اجماع العوام معهم فيه وجهان أصحهما لا يعتبر لأن الاجماع انما يصح عن نظر واجتهاد والثانى يعم لاشتراكهم فى العلم به قال سليم الرازى اجماع الخاصة هل يحتاج معهم فيه إلى اجماع العامة فيه وجهان والصحيح أنه لا يحتاج فيه اليهم . قال الجوينى حكم المقلد حكم العامى فى ذلك إذ لا واسطة بين المقلد والمجتهد .

(فرع) اجماع العوام عند خلو الزمان عن مجتهد عند من قال بجواز خلوه عنه هل يكون حجة أم لا ؟ فالقائلون باعتبارهم فى الاجماع مع وجود المجتهدين يقولون بأن اجماعهم حجة والقائلون بعدم اعتبارهم لا يقولون بأنه حجة وأما من قال بأن الزمان لا يخلو عن قائم بالحجة فلا يصح عنده هذا التقدير .

البحث الثامن عشر : الاجماع المعتبر فى فنون العلم هو إجماع أهل ذلك الفن العارفين به دون من عداهم فالمعتبر فى الاجماع فى المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء وفى المسائل الأصولية قول جميع الأصوليين وفى المسائل النحوية قول جميع النحويين ونحو ذلك ومن عدا أهل ذلك الفن هو فى حكم العوام فمن اعتبرهم فى الاجماع اعتبر غير أهل الفن ومن لا فلا وخالف فى ذلك ابن جنى فقال فى كتاب الخصائص إنه لا حجة فى إجماع النحاة قال الزركشى فى البحر ولا خلاف فى اعتبار قول المتكلم فى الكلام والأصولى فى الأصول وكل واحد يعتبر قوله اذا كان من أهل الاجتهاد فى ذلك الفن وأما الأصولى الماهر المتصرف فى الفقه ففى اعتبار خلافه فى الفقه وجهان حكاهما الماوردى وذهب القاضى إلى أن خلافه معتبر قال الجوينى وهو الحق وذهب معظم الأصوليين منهم أبو الحسين ابن القطان إلى أن خلافه لا يعتبر لأنه ليس من المفتين ولو وقعت له واقعة لزم أن يستفتى المفتى فيها قال الكيا والحق قول الجمهور لأن من أحكم الأصولين فهو مجتهد فيهما قال الصيرفى فى كتاب الدلائل اجماع العلماء لا مدخل لغيرهم فيه سواء المتكلم وغيره وهم الذين تلقنوا العلم من الصحابة وان اختلفت آراؤهم وهم القائمون بعلم الفقه وأما من انفرد بالكلام لم يدخل فى جملة العلماء فلا يعد خلافا على من ليس مثله وان كانوا حذاقا بدقائق الكلام .

البحث التاسع عشر : اذا خالف أهل الاجماع واحد من المجتهدين فقط فذهب الجمهور الى أنه لا يكون اجماعا ولا حجة قال الصيرفى ولا يقال لهذا شاذ لأن الشاذ من كان فى الجملة ثم شذ كيف يكون محجوجا بهم ولا يقع اسم الاجماع إلا به قال إلا أن يجمعوا على شئ من جهة الحكاية فيلزمه

كما قال البيضاوى لايجوز تكليف الغافل أى كالساهى والنائم والمجنون والسكران وغيرهم كما قاله الأسنوى من أحال تكليف المحال انتهى قلت البناء غير لازم لجواز أن يكون ما هنا فى الوقوع كما هو ظاهر الكلام بخلاف ما ذكره البيضاوى فانه فى الجواز ولا يخفى أن تمثيل الغافل بنحو المجنون لا يقتضى ثبوت الاختلاف فى كونه مكلفا بل فى جواز كونه مكلفا ولما كان عدم مخاطبة الساهى يتوهم منه عدم لحوق شئ به من الخلل الواقع حال سهوه دفع ذلك التوهم بقوله (ويؤمر) أى يطلب منه بخطاب جديد (الساهى بعد ذهاب السهو عنه) لا قبله (بجبر خلل السهو) أى الخلل الواقع فى زمانه (كقضاء ما فاته حال سهوه من الصلاة وضمان) أى غرم بدل (ما أتلفه) حال سهوه (من المال) مثلا من مثله أو قيمته على ما هو مبين فى الفروع أما اشتغال ذمته بالصلاة والبدل فلوجود سبب ذلك فى حقه من إدراك الوقت ومن الاتلاف لا بخطاب حال السهو و بقى فى عدم دخول الصبى فى الخطاب كلام آخر فى الأصل (والكفار) الأصليون وغيرهم (مخاطبون بفروع الشرائع) أى شرائع الأنبياء يعنى أن كفار أمة كل رسول مخاطبون بفروع شريعته فهى جمع شريعة بمعنى أمور أو

قبول قولهم أما من جهة الاجتهاد فلا لأن الحق قد يكون معه ، وقال الغزالي والمذهب انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل ونقله الآمدي عن محمد بن جرير الطبري وأبي الحسين الخياط من معتزلة بغداد . قال الشيخ أبو محمد الجويني والد إمام الحرمين والشرط أن يجمع جمهور تلك الطبقة ووجوههم ومعظمهم ولسنا نشترط قول جميعهم وكيف نشترط ذلك ور بما يكون في أقطار الأرض من المجتهدين من لم نسمع به فان السلف الصالح كانوا يعلمون و يستترون بالعلم (١) فر بما كان الرجل قد أخذ الفقه الكثير ولا يعلم به جاره قال والدليل على هذا أن الصحابة لما استخلفوا أبا بكر انعقدت خلافته باجماع الحاضرين ومعلوم أن من الصحابة من غاب قبل وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى بعض البلدان ومن حاضري المدينة من لم يحضر البيعة ولم يعتبر ذلك مع اتفاق الأكثرين قال الصفي الهندي والقائلون بأنه اجماع مرادهم أنه ظني لاقطعي واحتج ابن جرير على عدم اعتبار قول الأقل بارتكابه الشذوذ المنهي عنه . وأجيب بأن الشذوذ المنهي عنه هو مايشق عصا المسلمين لا في أحكام الاجتهاد ، وقال الأستاذ أبو اسحق ان ابن جرير قد شذ عن الجماعة في هذه المسئلة فينبغي أن لايعتبر خلافه . وقيل إنه حجة وليس باجماع ورجحه ابن الحاجب فانه قال لوقدر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن اجماعا قطعيا والظاهر أنه حجة لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف وقيل ان عدد الأقل ان بلغ عدد التواتر لم ينعقد اجماع غيرهم وان كانوا دون عدد التواتر انعقد الاجماع دونهم كذا حكاه الآمدي قال القاضي أبو بكر انه الذي يصح عن ابن جرير وقيل اتباع الأكثر أولى ويجوز خلافه حكاه الهندي وقيل انه لاينعقد اجماع مع مخالفة الاثنين دون الواحد وقيل لاينعقد مع مخالفة الثلاث دون الاثنين والواحد حكاهما الزركشي في البحر وقيل ان استوعب الجماعة الاجتهاد فيما يخالفهم كان خلاف المجتهد معتدا به كخلاف ابن عباس في العول وان أنكروه لم يعتد بخلافه و به قال أبو بكر الرازي أبو عبد الله الجرجاني من الحنفية قال شمس الأئمة السرخسي إنه الصحيح .

البحث الموفى عشرين : الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة و به قال الماوردي وامام الحرمين والآمدي ونقل عن الجمهور اشتراط عدد التواتر وحكى الرازي في المحصول عن الأكثر أنه ليس بحجة فقال الاجماع المروى بطريق الآحاد حجة لأكثر الناس لأن ظن وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به دفعا للضرر المظنون ولأن الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياسا على السنة ولأنا بينا ان أصل الاجماع فائدة ظنية فكذا القول في تفاصيله انتهى . وأما عدد أهل الاجماع فقيل لايشترط بلوغهم عدد التواتر خلافا للقاضي ونقل ابن برهان عن معظم العلماء أنه يجوز انحطاط عددهم عقلا عن عدد التواتر وعن طوائف من المتكلمين أنه لايجوز عقلا وعلى القول بالجواز فهل يكون اجماعهم حجة أم لا فذهب جماعة من أهل العلم الى أنه حجة وهو قول الأستاذ أبي اسحق وقال امام الحرمين الجويني يجوز ولكن لايكون اجماعهم حجة المجمعين (٢) عن عدد التواتر مادام التكليف بالشريعة باقيا ومنهم من زعم أن ذلك وان كان يتصور لكن يقطع بأن ماذهب اليه دون عدد التواتر ليس سبيل المؤمنين لأن أخبارهم عن ايمانهم لايفيد القطع فلا تحرم مخالفته ومنهم من زعم أنه وان أمكن أن يعلم

---

(١) كذا بالأصل ، ولعل صوابه بالعمل أوالخمول .

(٢) كذا بالأصل ، و يظهر أن في العبارة سقطا فليحرر .

دينه صلى الله عليه وسلم أي الأمور المشروعة على يديه أي الفروع الثابتة للشرائع أو الفروع من الشرائع فان الشرائع أعم منها فان أريد بالفروع الأحكام فمعنى خطابهم بها تعلقها بهم أو متعلقات الأحكام فمعناه تعلق أحكامها بهم وهذا الثاني أنسب بقوله (و) مخاطبون أيضا (بما لاتصح) تلك الفروع في الجملة (إلا به وهو الاسلام) وفي بعض الكتب استثناء الجهاد من الفروع لامتناع قتالهم أنفسهم وفيه نظر لامكان قتال بعضهم بعضا وانما قلنا انهم مخاطبون بما ذكر (لقوله تعالى حكاية) أي لارادة الحكاية والأخبار أو حاكيا ومخبرا (عن) حال (الكفار) أي سؤال المؤمنين إياهم عن سبب دخولهم جهنم وجوابهم عن ذلك مع عدم تكذيب ذلك المحكي الذي لايستقل العقل بمعرفته (ماسلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين) واحتمال أن سبب الدخول مجرد التكذيب بيوم الدين فانه كاف فيه أو مجموع

 المذكورات خلاف المتبادر من مثل هذا التركيب كما لايخفى فثبت خطابهم ببعض الأوامر وبعض النواهي

إعلامهم بالقرائن لا يشترط ذلك فيه بل يكفي فيه الظهور لكن الاجماع انما يكون حجة لكونه كاشفا عن دليل قاطع وهو يوجب كونه متواترا وإلا لم يكن قاطعا فما يقوم مقام نقله متواترا وهو الحكم بمقتضاه يجب أن يكون صادرا عن عدد التواتر و إلا لم يقطع بوجوده . قال الأستاذ، واذا لم يبق في العصر إلا مجتهد واحد فقوله حجة كاجماع و يجوز أن يقال للواحد أمة كما قال تعالى ـ ان ابراهيم كان أمة ـ ونقله الصفي الهندي عن الأكثرين . قال الزركشي في البحر و به جزم ابن سريج في كتاب الودائع فقال وحقيقة الاجماع هو القول بالحق ولو من واحد فهو اجماع وكذا إن حصل من اثنين أوثلاثة . والحجة على أن الواحد اجماع ما اتفق عليه الناس في أبي بكر رضي الله عنه لما امتنعت بنوحنيفة من الزكاة فكانت مطالبة أبي بكر لها حقا عند الكل وما انفرد لمطالبتها غيره قال هذا كلامه وخلاف امام الحرمين فيه أولى وهو الظاهر لأن الاجماع لا يكون إلا من اثنين فصاعدا ونقل ابن القطان عن أبي هريرة أنه حجة . قال الكيا المسئلة مبنية على تصور اشتمال العصر على المجتهد الواحد والصحيح تصوره واذا قلنا به ففي انعقاد الاجماع بمجرد قوله خلاف و به قال الأستاذ أبو اسحق قال والذي حمله على ذلك أنه لم يكن لاختصاص الاجماع بمحل معنى يدل عليه فسوى بين العدد والفرد ، وأما المحققون سواه فانهم يعتبرون العدد ، ثم يقولون المعتبر عدد التواتر فاذا مستند الاجماع مستند الى طرد العادة بتوبيخ من يخالف العصر الأول وهو يستدعي وفور عدد من الأولين وهذا لا يتحقق فيما اذا لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد فانه لا يظهر فيه استيعاب مدارك الاجتهاد .

(خاتمة) قول القائل لا أعلم خلافا بين أهل العلم في كذا قال الصيرفي لا يكون اجماعا لجواز الاختلاف وكذا قال ابن حزم في الأحكام ، وقال في كتاب الاعراب ان الشافعي نص عليه في الرسالة وكذلك أحمد بن حنبل ، وقال ابن القطان قول القائل لا أعلم خلافا ان كان من أهل العلم فهو حجة وان لم يكن من الذين كشفوا الاجماع والاختلاف فليس بحجة ، وقال الماوردي إذا قال لا أعرف بينهم خلافا فان لم يكن من أهل الاجتهاد وممن أحاط بالاجماع والاختلاف لم يثبت الاجماع بقوله وان كان من أهل الاجتهاد فاختلف أصحابنا فأثبت الاجماع بقوله وان كان من أهل الاجتهاد ورعم قوم أن العالم إذا قال لا أعلم خلافا فهو اجماع وهو قول فاسد قال ذلك محمد بن نصر المروزي فانا لا نعلم أحدا أجمع منه لأقاويل أهل العلم ولكن فوق كل ذي علم عليم ، وقد قال الشافعي في زكاة البقر لا أعلم خلافا في أنه ليس في أقل من ثلاثين منها تبيع والخلاف في ذلك مشهور فان قوما يرون الزكاة على خمس كزكاة الابل ، وقال مالك في موطئه وقد ذكر الحكم برد اليمين وهذا مما لا خلاف فيه بين أحد من الناس ولا بلد من البلدان والخلاف فيه شهير وكان عثمان رضي الله عنه لا يرى رد اليمين و يقضي بالنكول وكذلك ابن عباس ومن التابعين الحكم وغيره وابن أبي ليلى وأبوحنيفة وأصحابه وهم كانوا القضاة في ذلك الوقت فاذا كان مثل من ذكرنا يخفى عليه الخلاف فما ظنك بغيره .

المقصد الرابع : في الأوامر والنواهي والعموم والخصوص

والاطلاق والتقييد والاجمال والتبيين والظاهر والمؤول والمنطوق والمفهوم والناسخ والمنسوخ

وسنجعل لكل من هذه بابا مستقلا إن شاء الله ، ففي الأوامر والنواهي بابان :

خطابهم) بالفروع مع أنها لا تصح منهم حال الكفر أي في الجملة ولا يطالبون بها بعد الاسلام كذلك أي من فوائده نظير ما حكاه الأئمة عن القفال في نحو قوله عليه الصلاة والسلام تطعم الطعام وتقرئ السلام على من عرفت ومن لم تعرف في جواب قولهم أي الاسلام خير أي من خيره ذلك فلا يعترض باختصاص هذه الفائدة بالواجبات والمحرمات مع عموم المدعى (عقابهم) في الآخرة زيادة على عقاب الكفر (عليها) أي على ترك الواجبات وفعل المحرمات منها أي لأجل ذلك ولعل الكلام في المتفق عليه دون المختلف فيه اذ نسبتهم الى أحد الجانبين دون الآخر بلا تقليد ترجيح بلا مرجح وان أمكن أن يعاقبوا على ترك التقليد فانه من الفروع لا الاتيان بالواجبات ونحوها كالصلاة والصوم والحج منهم حال الكفر ولا مؤاخذة الأصليين منهم بها بعد الاسلام وانما لم يكن من فوائده الاتيان بها حال الكفر (اذ لا تصح منهم حال الكفر) لفقد شرط صحتها وذلك (لتوقفها) أي لتوقف صحة وجودها (على النية) أي نية التقرب فانها معتبرة فيما ركنا أو شرطا (المتوقفة على الاسلام) فانه من شروطها اذ يمتنع قصد

ايقاع الفعل تقرباً على وجه يعتدّ به من الجاهل بالمتقرب اليه ولو فى الجملة وهو الكافر

الباب الأول

فى مباحث الأمر : والباب الثانى فى مباحث النهى

أما الباب الأوّل ففيه فصول ، وهى أحد عشر فصلا

الفصل الأول

قال فى المحصول اتفقوا على أن لفظ الأمر حقيقة فى القول المخصوص واختلفوا فى كونه حقيقة فى غيره فزعم بعض الفقهاء أنه حقيقة فى الفعل أيضا والجمهور على أنه مجاز فيه وزعم أبو الحسين أنه مشترك بين القول المخصوص و بين الشىء و بين الصفة و بين الشأن والطريق والمختار أنه حقيقة فى القول المخصوص فقط . لنا أجمعنا على أنه حقيقة فى القول المخصوص فوجب أن لا يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك انتهى . و يجاب عنه بأن مجرد الاجماع على كون أحد المعانى حقيقة لاينفى حقيقة ماعداه والأولى ان يقال ان الذى سبق إلى الفهم من لفظ ألف ميم راء عند الأطلاق هو القول المخصوص والسبق إلى الفهم دليل الحقيقة والأصل عدم الأشتراك ولو كان مشتركا لتبادر إلى الفهم جيع ماهو مشترك فيه ولو كان متواطئا لم يفهم منه القول المخصوص على انفراده واستدلاله على أنه حقيقة فى القول المخصوص بأنه لو كان حقيقة فى الفعل لاطرد و يسمى الأكل أمرا والشرب أمرا ولكان يشتق للفاعل اسم الأمر وليس كذلك لأن من قام أو قعد لايسمى آمرا وأيضا الأمر له لوازم ولم يوجد منها شىء فى الفعل فوجب أن لا يكون الأمر حقيقة فى الفعل وأيضا يصح نفى الأمر عن الفعل فيقال ماأمر به ولكن فعله . وأجيب بمنع كون من شأن الحقيقة الاطراد و بمنع لزوم الاشتقاق فى كل الحقائق و بمنع عدم وجود شىء من اللوازم فى الفعل و بمنع تجويزهم لنفيه مطلقا واستدل القائلون بأنه حقيقة فى الفعل بوجهين الأوّل : أن أهل اللغة يستعملون لفظ الأمر فى الفعل وظاهر الاستعمال الحقيقة ومن ذلك قوله سبحانه ــ حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور ــ والمراد منه هنا العجائب التى أظهرها الله عزوجل وقوله ــ أتعجبين من أمر الله ــ أى من فعله وقوله ــ وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ــ وقوله ــ تجرى فى البحر بأمره ــ وقوله ــ مسخرات بأمره ــ ومن ذلك قول الشاعر * لأمر مايسود من يسود * وقول العرب فى أمثالها المضروبة « لأمر ماجدع قصير أنفه » والأصل فى الأطلاق الحقيقة . الوجه الثانى : أنه قد خولف بين جمع الأمر بمعنى القول فقيل فى الأوّل أوامر وفى الثانى أمور والاشتقاق علامة الحقيقة . وأجيب عن الأوّل بأنا لانسلم استعمال اللفظ فى الفعل من حيث انه فعل أما قوله ــ حتى إذا جاء أمرنا ــ فلامانع من أن يراد منه القول أو الشأن وانما يطلق اسم الأمر على الفعل لعموم كونه شأنا لا لخصوص كونه فعلا وكذا الجواب عن الآية الثانية ، وأما قوله سبحانه ــ وما أمر فرعون برشيد ــ فلم لايجوز أن يكون المراد هو القول بل الأظهر ذلك لما تقدم من قوله ــ واتبعوا أمر فرعون ــ أى أطاعوه فيما أمرهم به . سلمنا أنه ليس المراد القول فلم لايجوز أن يكون المراد شأنه وطريقته وأما قوله ــ وما أمرنا إلا واحدة فلم لايجوز اجراؤه على الظاهر و يكون معناه أن من شأنه سبحانه أنه إذا أراد شيئا وقع كلمح بالبصر . وأما قوله ــ تجرى فى البحر بأمره

و يؤخذ من ذلك أن هذا فيما يتوقف على نية التقرب كالصلاة والصوم بخلاف مالايتوقف على نية كالعتق والوقف وازالة النجاسة ورد المغصوب وبما لا يتوقف على نية التقرب بل يكفى فيه نية التمييز كالتكفير بغير الصوم واخراج صدقة الفطر عن نحو بعض مسلم (و) انما (لايؤخذون) يعنى الكفار الأصليين (بها بعد) حصول (الاسلام) بأن يلزموا بتدارك الواجبات و يعاقبوا فى الآخرة على ترك تداركها وعلى فعل المحرمات (ترغيبا فيه) للمشقة بالتدارك والمعاقبة فالمؤاخذة ربما نفرتهم عنه وتركها يرغبهم فيه والكلام فى غير نحو الحدود والكفارات ورد المغصوب على ماتقرر فى الفروع أما المرتدون فلايسقط عنهم شىء بالاسلام (والأمر) إيجابا أوندبا (بالشىء) المعين (نهى) تحريما أوكراهة (عن ضده) الوجودى أى عن كل واحد من أضداده الوجودية والاضافة قد تكون للعموم كأل (والنهى عن الشىء) المعين (أمر بضده) الوجودى أى بواحد من أضداده الوجودية فان الاضافة كأل فتكون للعهد الذهنى باصطلاح المعانى وظاهر العبارة أن كلامنهما عين الآخر بمعنى أن الطلب واحد وهو بالنسبة إلى الشىء أمر والى ضده نهى أو بالنسبة الى الشىء نهى والى ضده أمر

وقوله ـ مسخرات بأمره ـ فلا يجوز حمل الأمر فيهما على الفعل لأن الجرى والتسخير انما حصل بقدرته لابفعله فوجب حمله على الشأن والطريق وهكذا قول الشاعر المذكور والمثل المشهور . وأما قولهم ان الأصل الحقيقة فمعارض بأن الأصل عدم الاشتراك . وأجيب عن الوجه الثانى بأنه يجوز أن يكون الأمور جمع الأمر بمعنى الشأن لابمعنى الفعل سلمنا لكن لانسلم أن الجمع من علامات الحقيقة . واستدل أبو الحسين بقوله بأن من قال هذا أمر لم يدر السامع أى هذه الأمور أراد فاذا قال هذا أمر بالفعل أو أمر فلان مستقيم أو تحرك هذا الجسم لأمر وجاء زيد لأمر عقل السامع من الأول القول ومن الثانى الشأن ومن الثالث أن الجسم تحرك لشىء ومن الرابع أن زيدا جاء لغرض من الأغراض وتوقف الذهن عند السماع يدل على أنه متردد بين الكل وأجيب بأن هذا التردد ممنوع بل لايفهم ماعدا القول إلا بقرينة مانعة من حمل اللفظ عليه كما إذا استعمل فى موضع لايليق بالقول .

الفصل الثانى

اختلف فى حد الأمر بمعنى القول ؟ فقال القاضى أبو بكر وارتضاه جماعة من أهل الأصول انه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به . قال فى المحصول وهذا خطأ لوجهين أما أولا فلأن لفظى المأمور والمأمور به مشتقان من الأمر فيمتنع تعريفهما إلا بالأمر فلو عرفنا الأمر بهما لزم الدور وأما ثانيا فلأن الطاعة عند أصحابنا موافقة الأمر وعند المعتزلة موافقة الارادة فالطاعة على قول أصحابنا لايمكن تعريفها إلا بالأمر فلو عرفنا الأمر بها لزم الدور . وقال أكثر المعتزلة فى حده إنه قول القائل لمن دونه افعل أو مايقوم مقامه قال فى المحصول وهذا خطأ من وجوه . الأول : أنا لو قدرنا أن الواضع ماوضع لفظة افعل لشىء أصلا حتى كانت هذه اللفظة من المهملات ففى تلك الحالة لو تلفظ الانسان بها مع دونه لايقال فيه انه أمر ولو أنها صدرت عن النائم أو الساهى أو على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقا أو على سبيل الحكاية يقال فيه انه أمر ولو قدرنا أن الواضع وضع بازاء معنى الأمر لفظ افعل وبازاء معنى لفظه فعل لكان المتكلم بلفظ فعل آمرا و بلفظ افعل مخبرا فعلمنا أن تحديد ماهية الأمر بالصيغة المخصوصة باطل . الوجه الثانى : أن تحديد ماهية الأمر من حيث هو أمر وهى حقيقة لاتختلف باختلاف اللغات فان التركى قد يأمر و ينهى وماذكروه لايتناول الألفاظ العربية . فان قلت قولنا أو مايقوم مقامه احتراز عن هذين الاشكالين الذين ذكرتهما . قلت قوله أو مايقوم مقامه يعنى به كونه قائما مقامه فى الدلالة على كونه طلبا للفعل أو يعنى به شيئا آخر فان كان المراد هو الثانى فلا بد من بيانه وان كان المراد هو الأول صار معنى حد الأمر هو قول القائل لمن دونه افعل أو مايقوم مقامه فى الدلالة على طلب الفعل كافيا وحينئذ يقع التعرض بخصوص صيغة افعل ضائعا . الوجه الثالث : سنبين أن الرتبة غير معتبرة و إذا ثبت فساد هذين الحدين فنقول الصحيح أن يقال الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ومن الناس من لم يعتبر هذا القيد الأخير انتهى . ولايخفاك أن ماأجاب به من هذه الوجوه الثلاثة لايرد على ذلك الحد . أما الوجه الأول فتقدير الاهمال أو الصدور لاعن قصد ليس مما يقتضى النقض به لخروجه عن الكلام المعتبر عند أهل اللغة وأما النقض بغير لغة العرب فغير وارد فان مراد من حد الأمر بذلك الحد ليس إلا باعتبار مايقتضيه لغة العرب لاغيرها وأما عدم اعتبار الرتبة فمصادرة على المطلوب و يرد على الحد الذى ارتضاه آخرا وقال إنه الصحيح النهى فانه طلب الفعل بالقول لأن الكف

فعل

وهو ماذهب إليه الشيخ أبو الحسن ومن وافقه وان بالغ المصنف فى البرهان فى رده لقول جمع منهم القاضى الباقلانى آخرا انه ليس عينه لكنه يتضمنه واختاره وتبعه الغزالى أنه ليس عينه ولا يتضمنه والاحتجاج لهذه الأقوال وما يتعلق به يستدعى بسطا لايليق بهذا المختصر وخرج بالمعين قال الشارح فى شرح جمع الجوامع المبهم من أشياء فليس الأمر به بالنظر إلى صدقه نهيا عن ضده منها ولا متضمنا له قطعا انتهى وكذا يقال فى النهى وفى حواشى العضد للسيد وكأنه احتراز عن مثل افعل شيئا فانه لاضد لهذا المطلوب أولا لأنه ليس نهيا عن ضده لأن كل مالا يلابسه يكون شيئا وقيل فائدته الاحتراز عن الأمر بالضدين على سبيل البدل فانه ليس نهيا عن ضده انتهى و بالوجودى قال فى شرح جمع الجوامع العدمى أى ترك المأمور به فالأمر نهى عنه أو يتضمنه قطعا انتهى ومثله ترك المنهى عنه (فاذا قال) أى قائل (له) أى لأحد (اسكن كان ناهيا له عن التحرك) الذى هو ضد السكون (أو) قال له (لاتتحرك كان آمرا له بالسكون) الذى هو ضد التحرك أى هناك طلب واحد هو بالنسبة للسكون أمر وبالنسبة للتحرك نهى

فعل و يرد على قيد الاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون ـ ماذا تأمرون ـ والأصل الحقيقة
وقد أورد على الحد الذى ذكرته المعتزلة أنه يرد على طرده قول القائل لمن دونه افعل إذا صدر
عن مبلغ لأمر الغير أو حاك له و يرد على عكسه افعل اذا صدر من الأدنى على سبيل الاستعلاء
ولذلك يذم بأنه أمر من هو أعلى منه . وأجيب عن الايراد الأول بأن المراد قول افعل مرادا به
مايتبادر منه عند الاطلاق وعن الثانى بأنه ليس قولا لغيره افعل وعن الثالث بمنع كونه أمرا عندهم
لغة وانما سمى به عرفا . وقال قوم فى حده هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الأمر
واعترض عليه بأنه تعريف الأمر بالأمر ولا يعرف الشىء بنفسه وان أسقط هذا القيد بقى صيغة
افعل مجردة فيلزم تجرده مطلقا حتى عما يؤكد كقوله ؟ را . وأجيب عنه بأن المراد القرائن
الصارفة عما يتبادر منها إلى الفهم عند إطلاقها . وقيل فى حده هو اقتضاء فعل غير كف على
جهة الاستعلاء واعترض على عكسه باكفف وانته واترك وذر فانها أوامر لايصدق عليها الحد
لعدم اقتضاء الفعل غير الكف فيها واعترض على طرده بلا تترك ولا تنته ونحوهما فانها نواه
و يصدق عليها الحد . وأجيب بأن المحدود هو النفسى فيلتزم أن معنى لاتترك معنى الأمر النفسى
ومعنى اكفف وذر النهى فاطرد وانعكس . وقيل فى حده هو صيغة افعل بارادات ثلاث وجود
اللفظ ودلالتها على الأمر والامتثال واحترز بالأولى عن النائم إذ يصدر عنه صيغة افعل من غير
إرادة وجود اللفظ و بالثانية عن التهديد والتخيير والإكرام والاهانة ونحوها و بالثالثة عن
الصيغة التى تصدر عن المبلغ والحاكى فانه لايريد الامتثال واعترض عليه بأنه ان أريد بالأمر
المحدود المعنى النفسى أفسد الحد جنسه فان المعنى ليس بصيغة . وأجيب بأن المراد بالمحدود اللفظ
و بمافى الحد المعنى الذى هو الطلب واستعمل المشترك الذى هو لفظ الأمر فى معنييه اللذين هما
الصيغة المعلومة والطلب بالقرينة العقلية ، وقيل فى حده انه إرادة الفعل واعترض عليه بأنه غير
جامع لثبوت الأمر ولا إرادة كما فى أمر السيد لعبده بحضرة من توعد السيد على ضربه لعبده
بالاهلاك ان ظهر انه لايخالف أمر سيده والسيد يدعى مخالفة العبد فى أمره ليدفع عن نفسه
الاهلاك فانه يأمر عبده بحضرة المتوعد له ليعصيه و يشاهد المتوعد عصيانه و يخلص من الهلاك
فههنا قد أمر والا لم يظهر عذره وهو مخالف الأمر ولا يريد منه العمل لأنه لايريد مايفضى الى
هلاكه والا كان مريدا هلاك نفسه وانه محال . وأجيب عنه بأن مثله يجىء فى الطلب لأن العاقل
لايطلب مايستلزم هلاكه والا كان طلبا لهلاكه ودفع بالمنع لجواز أن يطلب العاقل الهلاك
لغرض إذا علم عدم وقوعه وورد هذا الدفع بأن ذلك انما يصح فى اللفظى أما النفسى فالطلب
النفسى كالارادة النفسية فلا يطلب الهلاك بقلبه كما لايريده ، وقال الآمدى لوكان الأمر إرادة لوقعت
المأمورات بمجرد الأمر لأن الارادة صفة تخصص المقدور بوقت وجوده فوجودها فرع وجود
مقدور مخصص ، والثانى باطل لأن ايمان الكفار المعلوم عدمه عند الله لاشك أنه مأمور به
فيلزم أن يكون مرادا و يستلزم وجوده مع أنه محال، وأجيب عن هذا بأن ذلك لايلزم من حد
الأمر بارادة الفعل لأنه من المعتزلة والارادة عندهم بالنسبة اليه سبحانه وتعالى ميل يتبع اعتقاد النفع
أودفع الضرر بالنسبة اليه سبحانه وتعالى العلم بما فى الفعل من المصلحة ، اذا تقرر لك ماذكرنا
وعرفت مافيه فاعلم أن الأولى بالأصول تعريف الأمر الصيغى لأن بحث هذا العلم عن الأدلة
السمعية وهى الألفاظ الموصلة من حيث العلم بأحوالها من عموم وخصوص وغيرهما الى قدرة
اثبات الأحكام والأمر الصيغى فى اصطلاح أهل العربية صيغته المعلومة سواء كانت على سبيل
الاستعلاء أولا وعند أهل اللغة هى صيغته المعلومة المستعملة فى الطلب الجازم مع الاستعلاء هذا باعتبار

و بالعكس وشمل كلام المصنف الأمر المضيق والأمر الموسع وعندى أنه لامانع من ذلك بأن يراد أن الامر نهى
عن الضد مضيقا فى المضيق
وموسعا فى الموسع بأن
ينهى عن التلبس بالضد
فى جميع الوقت خلافا لما
نقلوه عن القاضى
عبد الوهاب من تقييد
الواجب بالمضيق فليتأمل
(والنهى استدعاء) أى
طلب (الترك) للفعل بالمعنى
السابق فى الأمر (بالقول)
أى باللفظ الدال عليه
بالوضع وقوله (ممن هو
دونه) أى دون الطالب
رتبة متعلق بالاستدعاء
كقوله (على سبيل
الوجوب) أى على سبيل
وصفة هى وجوب الترك
أى الجزم بالمنع من الفعل
وحد النهى بما ذكر كائن
(على) مقتضى (وزان)
أى موازنة ومشاكلة
(ماتقدم) فى حد الأمر
فيجرى هنا نظير ماهناك
ومنه انه ان كان الاستدعاء
من المساوى سمى التماسا
ومن الأعلى سمى دعاء
وان لم يكن على سبيل
الوجوب بأن لم يجزم
بالمنع فظاهره أنه ليس
بنهى أى فى الحقيقة على
ماتقدم فى ذلك بما فيه
ومنه أنه على ماتقدم
عن جمع الجوامع وغيره
يكون الاستدعاء نهيا
وان كان من المساوى
أو الأعلى و يوجد
فى بعض النسخ (ويدل النهى) أى اللفظ (المطلق) عن التقييد بما يدل على فساد المنهى عنه أو عدم فساده

(شرعا) صلة يدل أى دلالة منشؤها جهة الشرع وملاحظته دون اللغة والمعنى (على فساد المنهى عنه) أى عدم الاعتداد به إذا وقع لعدم موافقته الشرع و يتعلق بيدل أو بمحذوف حال من المنهى عنه قوله (فى العبادات) أى يدل النهى فى العبادات أو حال كون المنهى عنه داخلا فى العبادات ومن جملتها بأن يكون عبادة (سواء نهى عنها) أى العبادات (لعينها) أى لما ليس بخارج عنها أى ليس بخارج عنها سواء فيه ذاتها (كصلاة الحائض وصومها) فإن النهى عنها من حيث أنهما صلاة وصوم وجزؤها كصلاة بلا ركوع (أم) أنهى عنها (لأمر) خارج عنها (لازم لها كصوم يوم النحر) فإن النهى عنه لا من حيث انه صوم بل من حيث ماتضمنه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى بلحوم الأضاحى وهو ليس عين الصوم ولا جزءه بل خارج لازم لأنه لا ينفك عنه وكان الضيافة بالتمكين من اللحوم فى ذلك اليوم و إنما يتحقق الاعراض عنه بالتلبس بما ينافيه وهو الصوم فلا يرد أنه يجوز ترك الأكل بلا صوم وأنه يمكن أكلها ليلا (و) مثل (الصلاة) أى صلاة النفل المطلق وهو ما لا يتقيد بوقت ولا سبب غير متأخر على ما تقرر

بأنه

لفظ الأمر الذى هو ألف ميم را بخلاف فعل الأمر نحو اضرب فانه لا يشترط فيه ما ذكر بل يصدق مع العلو وعدمه وعلى هذا أكثر أهل الأصول ولم يعتبر الأشعرى قيد العلو وتابعه أكثر الشافعية واعتبر العلو المعتزلة جميعا إلا أبا الحسين منهم ووافقهم أبو اسحق الشيرازى وابن الصباغ وابن السمعانى من الشافعية .

الفصل الثالث

اختلف أهل العلم فى صيغة افعل وما فى معناه هل هى حقيقة فى الوجوب أو فيه مع غيره أو فى غيره فذهب الجمهور إلى أنها حقيقة فى الوجوب فقط وصححه ابن الحاجب والبيضاوى . قال الرازى وهو الحق وذكر الجوينى أنه مذهب الشافعى قيل وهو الذى أملاه الأشعرى على أصحابه [1] وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو رواية عن الشافعى انها حقيقة فى الندب ، وقال الأشعرى والقاضى بالوقف . فقيل أنهما توقفا فى أنه موضوع للوجوب والندب وقيل توقفا بأن قالا لا ندرى بما هو حقيقة فيه أصلا ، وحكى السعد فى التلويح عن الغزالى وجماعة من المحققين أنهم ذهبوا الى الوقف فى تعيين المعنى الموضوع له حقيقة ، وحكى أيضا عن ابن سريج الوقف فى تعيين المعنى المراد عند الاستعمال لا فى تعيين الموضوع له عنده لأنه موضوع عنده بالاشتراك للوجوب والندب والاباحة والتهديد ، وقيل انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وهو قول الشافعى فى رواية عنه ، وقيل إنها مشتركة اشتراكا لفظيا بين الوجوب والندب والاباحة ، وقيل إنها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب : أى ترجيح الفعل على الترك ونسبه شارح التحرير إلى أبى منصور الماتريدى ومشايخ سمرقند وقيل إنها للقدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحة وهو الاذن برفع الحرج عن الفعل و به قال المرتضى من الشيعة ، وقال جمهور الشيعة إنها مشتركة بين الثلاثة المذكورة والتهديد . استدل القائلون بأنها حقيقة فى الوجوب لغة وشرعا كما ذهب إليه الجمهور أو شرعا فقط كما ذهب إليه البلخى وأبو عبد الله البصرى والجوينى وأبو طالب بدليلى العقل والنقل . أما العقل فانا نعلم من أهل اللغة قبل ورود الشرع أنهم أطبقوا على ذم عبد لم يمتثل أمر سيده وأنهم يصفونه بالعصيان ولا يذم و يوصف بالعصيان إلا من كان تاركا لواجب عليه ، وأما المنقول فقد تكرر استدلال السلف بهذه الصيغة مع تجردها عن القرائن على الوجوب ، وشاع ذلك وذاع بلا نكير ، فأوجب العلم العادى باتفاقهم عليه . واعترض بأن استدلالهم بها على الوجوب كان فى صيغ من الأمر محتفة بقرائن الوجوب بدليل استدلالهم بكثير منها على الندب . وأجيب بأن استدلالهم بما استدلوا منها على الندب إنما كان بقرائن صارفة عن المعنى الحقيقى وهو الوجوب معينة للمعنى المجازى وهو الندب علمنا ذلك باستقراء الواقع منهم فى الصيغ المنسوب إليها الوجوب والصيغ المنسوب إليها الندب فى الكتاب والسنة وعلمنا بالتتبع أن فهم الوجوب لا يحتاج إلى قرينة لتبادره إلى الذهن بخلاف فهم الندب فانه يحتاج إليها . واعترض على هذا الدليل أيضا

---

(١) قوله على أصحابه كذا بالأصل وفى كتب الأصول كشرح المنهاج للأسنوى وشرح التحرير على أصحاب أبى اسحق الاسفرائنى ببغداد فليحرر .

بأنه استدلال بالدليل الظنى فى الأصول لأنه اجماع سكوتى مختلف فى حجيته كما تقدم ولا يستدل بالأدلة الظنية فى الأصول . وأجيب بأنه لو سلم كون ذلك الدليل ظنيا لكفى فى الأصول و إلا تعذر العمل بأكثر الظواهر لأنها لاتفيد إلا الظن والقطع لاسبيل اليه كما لايخفى على من تتبع مسائل الأصول وأيضا نحن نقطع بتبادر الوجوب من الأوامر المجردة عن القرائن الصارفة ، وذلك يوجب القطع به لغة وشرعا . واستدلوا أيضا بقوله تعالى لابليس ـ مامنعك أن لاتسجد إذ أمرتك ـ وليس المراد منه الاستفهام بالاتفاق ، بل الذم وأنه لاعذر له فى الاخلال بالسجود بعد ورود الأمر به له فى ضمن قوله سبحانه للملائكة ـ اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ـ فدل ذلك على أن معنى الأمر المجرد عن القرائن الوجوب ولولم يكن دالا على الوجوب لما ذمه الله سبحانه وتعالى على الترك ، ولكان لإبليس أن يقول إنك ماألزمتنى السجود . واستدلوا أيضا بقوله تعالى ـ و إذا قيل لهم اركعوا لايركعون ـ فذمهم على ترك فعل ماقيل لهم افعلوه ، ولوكان الأمر يفيد الندب لما حسن هذا الكلام كما أنه لو قال لهم الأولى أن تفعلوا و يجوز لكم تركه فانه ليس له أن يذمهم على تركه واعترض على هذا بأنه سبحانه وتعالى إنما ذمهم لأنهم لم يعتقدوا حقيقة الأمر لالأنهم تركوا المأمور به ، والدليل عليه قوله ـ ويل يومئذ للمكذبين ـ وأيضا فصيغة افعل قد تفيد الوجوب عند اقتران بعض القرائن بها فلعله سبحانه وتعالى إنما ذمهم ، لأنه قد كان قد وجدت قرينة دالة على الوجوب . وأجيب عن الاعتراض الأول بأن المكذبين فى قوله ـ ويل يومئذ للمكذبين ـ إما أن يكونوا هم الذين تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا أو غيرهم ، فان كان الأول جاز أن يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب ، وإن يكن الثانى لم يكن اثبات الويل للانسان بسبب التكذيب منافيا لثبوت الذم لانسان آخر بسبب تركه للمأمور به . وأجيب عن الاعتراض الثانى بان الله سبحانه وتعالى إنما ذمهم لمجرد أنهم تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا ، فدل على أن منشأ الذم هذا القدر لاالقرينة . واستدلوا أيضا بقوله سبحانه وتعالى ـ فليحذر الذين يخالفون عن أمره ـ أى يعرضون عنه بترك مقتضاه ـ أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ـ لأنه رتب على ترك مقتضى أمره إصابة الفتنة فى الدنيا أو العذاب الأليم فى الآخرة فأفادت الآية بما تقتضيه إضافة الجنس من العموم أن لفظ الأمر يفيد الوجوب شرعا مع تجرده عن القرائن إذ لولا ذلك لقبح التحذير . واستدلوا أيضا بقوله تعالى ـ أفعصيت أمرى ـ أى تركت مقتضاه فدل على أن تارك المأمور به عاص وكل عاص متوعد وهو دليل الوجوب لهذه الآية ، ولقوله ـ ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ـ والأمر الذى أمره به هو قوله ـ اخلفنى فى قومى ـ وهو أمر مجرد عن القرائن ، واعترض على هذا بأن السياق لايفيد ذلك . وأجيب بمنع كونه لايفيد ذلك . واستدلوا أيضا بقوله سبحانه ـ وما كان لمؤمن ولامؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة ـ والقضاء بمعنى الحكم وأمرا مصدر من غير لفظه أوحال أوتمييز ولايصح أن يكون المراد بالقضاء ماهو المراد فى قوله ـ فقضاهن سبع سموات ـ لأن عطف الرسول عليه يمنع ذلك فتعين أن المراد الحكم ، والمراد من الأمر القول لاالفعل . واستدلوا أيضا بقوله تعالى ـ إنما أمرنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ـ والمراد منه الأمر حقيقة ، وليس بمجاز عن سرعة الايجاد كما قيل وعلى هذا يكون الوجود مرادا بهذا الأمر أى أراد الله أنه كلما وجد الأمر يوجد المأمور به فكذا فى كل أمر من الله تعالى ومن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم

فى الفروع فدخل فيها ذات السبب المتأخر كركعتى الاحرام فان سببهما الاحرام المتأخر عنهما وخرج عنها ذات الوقت كرواتب الخمس وذات السبب المتقدم كتحية المسجد أو المقارن (فى الأوقات المكروهة) المفصلة فى الفروع أى التى كرهت الصلاة فيها فى غير حرم مكة تحريما على الصحيح فهو من المجاز العقلى فان النهى عن تلك الصلاة فى تلك الأوقات لا من حيث إنها صلاة بل لفساد تلك الأوقات الخارجة عن الصلاة اللازمة لها بفعلها فيها قاله الشارح فى شرح جمع الجوامع ولعل الأظهر أن يقال لكونها فى تلك الأوقات الفاسدة الملازمة لها بفعلها فيها فان مثل هذه اللام جارة للمنهى عنه بالحقيقة والمنهى عنه هنا ليس فساد الأوقات وخرج بالأوقات الأمكنة المكروهة تنزيها كالحمام فالصلاة فيها غير فاسدة وان كرهت تنزيها فان النهى عنها لخارج غير لازم كالتعرض فى الحمام لوسوسة الشياطين المفوتة للخشوع أوتحريما كالدار المغصوبة فالصلاة فيها غير فاسدة وان حرمت فان النهى عنها لخارج غير لازم وهو شغل ملك الغير الحاصل بغير الصلاة أيضا (وفى المعاملات) عطف على فى العبادات (ان رجع) أى النهى (إلى نفس العقد) بأن كان المنهى عنه نفس العقد

نفس العقد الذى (ف) النهى عن (بيع الحصاة) وهو جعل الاصابة بالحصاة

واستدلوا أيضا بما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة وكلة لولا تفيد انتفاء الشىء لوجود غيره فهنا تفيد انتفاء الأمر لوجود المشقة فهذا يدل على أنه لم يوجد الأمر بالسواك عند كل صلاة والاجماع قائم على أنه مندوب فلو كان المندوب مأمورا به لكان الأمر قائما عند كل صلاة ، فلما لم يوجد الأمر علمنا أن المندوب غير مأمور به . واعترض على هذا الاستدلال بأنه لم لا يجوز أن يقال إن مراده لأمرتهم على وجه يقتضى الوجوب بقرائن تدل عليه لا لمجرد الأمر ، ورد بأن كلة لولا دخلت على الأمر فوجب أن لا يكون الأمر حاصلا والندب حاصل فوجب أن لا يكون الندب أمرا والا لزم التناقض والمراد مجرد الأمر . واستدلوا أيضا بما وقع فى قصة بريرة لما رغبها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى الرجوع إلى زوجها ، فقالت أتأمرنى بذلك فقال لا إنما أنا شافع فنفى صلى الله عليه وآله وسلم الأمر منه مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندب وذلك يدل على أن المندوب غير مأمور به و إذا كان كذلك وجب أن لا يتناول الأمر الندب واستدلوا أيضا بأن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يستدلون بالأوامر على الوجوب ولم يظهر مخالف منهم ولا من غيرهم فى ذلك فكان اجماعا واستدلوا أيضا بأن لفظ افعل إما أن يكون حقيقة فى الوجوب فقط أو فى الندب فقط أو فيهما معا أو فى غيرهما والأقسام الثلاثة الآخرة باطلة فتعين الأول لأنه لو كان للندب فقط لما كان الواجب مأمورا به فيمتنع أن يكون الأمر للندب فقط ولو كان لهما لزم الجمع بين الراجح فعله مع جواز تركه و بين الراجح فعله مع المنع من تركه والجمع بينهما محال ولو كان حقيقة فى غيرهما لزم أن يكون الواجب والمندوب غير مأمور بهما وأن يكون الأمر حقيقة فيما لا ترجح فيه وهو باطل ومعلوم أن الأمر يفيد رجحان الوجود على العدم و إذا كان كذلك وجب أن يكون مانعا من الترك . واستدل القائلون بأنها حقيقة فى الندب بما فى الصحيحين وغيرهما من حديث أبى هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم فإنما هلك الذين من قبلكم من كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم فرد ذلك إلى مشيئتنا وهو معنى الندب . وأجيب عن هذا بأنه دليل للقائلين بالوجوب لا للقائلين بالندب لأن ما لا نستطيعه لا يجب علينا وإنما يجب علينا ما نستطيعه والمندوب لا حرج فى تركه مع الاستطاعة واحتجوا أيضا بأنه لا فرق بين قول القائل لعبده اسقنى و بين قوله أريد أن تسقينى فليس إلا مجرد الاخبار بكونه مريدا للفعل وليس فيه طلب للفعل وهذا أشق ما احتجوا به مع كونه مدفوعا بما سمعت وقد احتجوا بغير ذلك مما لا يفيد شيئا . واحتج القائلون بأن صيغة الأمر مشتركة بين الوجوب والندب أو بينهما و بين الاباحة اشتراكا لفظيا بأنه قد ثبت اطلاقها عليهما أو عليها والأصل فى الاطلاق الحقيقة وأجيب بما تقدم من أن المجاز أولى من الاشتراك وأيضا كان يلزم أن تكون الصيغة حقيقة فى جميع معانى الأمر التى سيأتى بيانها لأنه قد أطلق عليها ولو نادرا ولا قائل بذلك . واحتج القائلون بأن الصيغة موضوعة لمطلق الطلب بأنه قد ثبت الرجحان فى المندوب كما ثبت فى الواجب وجعلها للوجوب بخصوصه لا دليل عليه وأجيب بأنه قد دل الدليل عليه كما تقدم فى أدلة القائلين بالوجوب وأيضا ما ذكروه هو اثبات اللغة بلوازم الماهيات وذلك أنهم جعلوا الرجحان لازما للوجوب والندب وجعلوا صيغة الأمر لهما بهذا الاعتبار واللغة لا تثبت بذلك . واحتج القائلون بالوقف بأنه لو ثبت تعيين الصيغة لمعنى من المعانى لثبت بدليل ولا دليل . وأجيب بأن الدليل قد دل على تعيينها باعتبار المعنى الحقيقى للوجوب كما قدمنا . و إذا تقرر لك هذا عرفت أن الراجح ما ذهب إليه القائلون بأنها حقيقة فى الوجوب فلا تكون لغيره من المعانى إلا بقرينة

(كما) أى كالرجوع الى لما يراد بيعه بيعا قائما مقام الصيغة (أو) رجع النهى (لأمر داخل فيه) أى العقد بان كان المنهى عنه ما دخل فيه (كما) أى كالرجوع الى أمر داخل فى العقد الذى (ف) النهى عن (بيع الملاقيح) التى هى الأجنة قال الاسنوى . فان النهى راجع الى نفس المبيع والمبيع ركن من أركان العقد ولا شك أن الركن داخل فى الماهية انتهى وكأن معنى رجوعه الى نفس المبيع أن النهى عنه جعل هذا مبيعا (أو) رجع النهى قال ابن عبد السلام أو احتمل رجوعه (لأمر خارج عنه) أى ليس نفسه ولا داخلا فيه (لازم له) لا ينفك عنه ولا يحصل بغيره (كما) أى كالرجوع للأمر المذكور الذى (ف) النهى عن (بيع درهم بدرهمين) قال الاسنوى لأن النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلا انما هو لأجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لأن المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائدا أو ناقصا صفة من صفاته لكنه لازم أى بالشرط انتهى (فان كان) الخارج الذى النهى لأجله فى العبادات والمعاملات (غير لازم) للمنهى عنه بأن انفك عنه أو حصل بغيره أيضا (كالوضوء)

لما

لما ذكرناه من الأدلة ومن أنكر استحقاق العبد المخالف لأمر سيده للذم وأنه يطلق عليه بمجرد هذه المخالفة اسم العصيان فهو مكابر ومباهت فهذا يقطع النزاع باعتبار العقل. وأما باعتبار ماورد فى الشرع وماورد من حمل أهله للصيغ المطلقة من الأوامر على الوجوب ففيما ذكرناه سابقا مايغنى عن التطويل ولم يأت من خالف هذا بشىء يعتد به أصلا . واعلم أن هذا النزاع انما هو فى المعنى الحقيق للصيغة كما عرفت ، وأما مجرد استعمالها فقد تستعمل فى معان كثيرة . قال الرازى : فى المحصول قال الأصوليون صيغة افعل مستعملة فى خمسة عشر وجها للايجاب كقوله ـ أقيموا الصلاة ـ وللندب كقوله ـ فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ـ و يقرب منه التأديب كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لابن عباس كل مما يليك فان الأدب مندوب إليه وان كان قد جعله بعضهم قسما مغايرا للمندوب وللارشاد كقوله ـ فاستشهدوا ـ فاكتبوا ـ والفرق بين الندب والإرشاد أن الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا فانه لاينتقص الثواب بترك الاستشهاد فى المداينات ولا يزيد بفعله ، وللاباحة كـكلوا واشربوا وللتهديد كاعملوا ماشئتم ـ واستفزز من استطعت ـ و يقرب منه الانذار كقوله ـ قل تمتعوا ـ وان كان قد جعلوه قسما آخر ، وللامتنان ـ فكلوا مما رزقكم الله ـ وللإكرام ـ ادخلوها بسلام آمنين ـ وللتسخير ـ كونوا قردة ـ وللتعجيز ـ فأتوا بسورة من مثله ـ وللاهانة ـ ذق إنك أنت العزيز الكريم ـ وللتسوية ـ اصبروا أولا تصبروا ـ وللدعاء ـ رب اغفرلى ـ وللتمنى كقوله ـ ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى ـ وللاحتقار ـ ألقوا ما أنتم ملقون ـ وللتكوين ـ كن فيكون ـ انتهى فهذه خمسة عشر معنى ومن جعل التأديب والانذار معنيين مستقلين جعلها سبعة عشر معنى وجعل بعضهم من المعانى الاذن نحو ـ كلوا من الطيبات ـ والخبر نحو ـ فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا ـ والتفويض نحو ـ فاقض ما أنت قاض ـ والمشورة كقوله ـ فانظر ماذا ترى ـ والاعتبار نحو ـ انظروا إلى ثمره إذا أثمر ـ والتكذيب نحو ـ قل هاتوا برهانكم ـ والالتماس كقولك لنظيرك افعل ، والتلهيف نحو ـ موتوا بغيظكم ـ والتصبير نحو ـ فذرهم يخوضوا و يلعبوا ـ فتكون جملة المعانى ستة وعشرين معنى .

الفصل الرابع

ذهب جماعة من المحققين إلى أن صيغة الأمر باعتبار الهيئة الخاصة موضوعة لمطلق الطلب من غير اشعار بالوحدة والكثرة واختاره الحنفية والآمدى وابن الحاجب والجوينى والبيضاوى قال السبكى وأراه رأى أكثر أصحابنا يعنى الشافعية واختاره أيضا المعتزلة وأبو الحسين البصرى وأبو الحسن الكرخى قالوا جميعا إلاأنه لايمكن تحصيل المأمور به بأقل من مرة فصارت المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور به لا أن الأمر يدل عليها بذاته ، وقال جماعة ان صيغة الأمر تقتضى المرة الواحدة لفظا وعزاه الأستاذ أبو اسحق الاسفرائنى إلى أكثر الشافعية . وقال إنه مقتضى كلام الشافعى و إنه الصحيح الأشبه بمذاهب العلماء و به قال أبو على الجبائى وأبو هاشم وأبو عبد الله البصرى وجماعة من قدماء الحنفية . وقال جماعة انها تدل على التكرار مدة العمر مع الامكان و به قال أبو اسحق الشيرازى والاستاذ أبو اسحق الاسفرائنى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين . وانما قيدوه بالامكان لتخرج أوقات ضروريات الانسان وقال الغزالى فى المستصفى ان مرادهم من التكرار العموم قال أبوزرعة يحتمل أنهم أرادوا التكرار المستوعب لزمان العمر وهو كذلك عند القائل لكن بشرط

أى كالخارج الذى نهى لأجله عن الوضوء (بماء مغصوب) وهو اتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضا ولم يكتف عن قوله (مثلا) أى أو مسبوق بكاف كالوضوء لئلا يتوهم تعلقها بالوضوء دون متعلقاته (وكالبيع) أى وكالخارج الذى نهى لاجله عن البيع (وقت نداء الجمعة) بالفعل بين يدى الخطيب وهو خوف تفويتها الحاصل بغير البيع أيضا (لم يدل) النهى لأجله (على الفساد) أى فساد المنهى عنه (خلافا) فى ذلك (لما يفهم من كلام المصنف) أنه يدل عليه حيث أطلق أن النهى على الفساد وما أشرت اليه من تفسير اللازم هنا باللازم المساوى حتى يدخل فى غير اللازم اللازم الأعم كالوضوء بمغصوب والبيع وقت نداء الجمعة فان لازم الأول وهو الاتلاف لازم لغيره أيضا كالشرب ولازم الثانى وهو خوف التفويت لازم لغيره أيضا كالاشتغال بالبناء هو ماحققته فى الآيات البينات أخذا من كلامهم وردّا على من توهم خلافه لتساهله فى التأمل وقد تتبع مقاصدهم فشنع على كلام الشارح فى شرح جمع الجوامع بما عاد التشنيع به عليه (وترد صيغة الأمر) أى الطلب المخصوص أى الصيغة الموضوعة له ابتداء (والمراد به

الامكان دون أزمنة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الانسان ويحتمل أنهم أرادوا ماذهب اليه بعض الحنفية والشافعية من أن الصيغة المقتضية للتكرار هى المعلقة على شرط أوصفة . وقيل انها للمرة وتحتمل التكرار وهذا مروى عن الشافعى . وقيل بالوقف واختلف فى تفسير معنى هذا الوقف فقيل المراد منه لاندرى أوضع للمرة أوللتكرار أو للمطلق وقيل المراد منه لايدرى مراد المتكلم للاشتراك بينها وبه قال القاضى أبوبكر وجماعة وروى عن الجوينى احتج الأولون باطباق أهل العربية على أن هيئة الأمر لادلالة لها إلا على الطلب فى خصوص زمان وخصوص المطلوب من قيام وقعود وغيرهما انما هو من المادة ولادلالة لها إلا على مجرد الفعل فحصل من مجموع الهيئة والمادة أن تمام مدلول الصيغة هو طلب الفعل فقط والبراءة بالخروج عن عهدة الأمر تحصل بفعل المأمور به مرة واحدة لتحقق ماهو المطلوب بادخاله فى الوجود بها ولهذا يندفع مااحتج به من قال انها للمرة حيث قال ان الامتثال يحصل بالمرة فيكون لها وذلك لأن حصوله بها لايستدعى اعتبارها جزءا من مدلول الأمر لأن ذلك حاصل على تقدير الاطلاق كما عرفت . واحتج الأولون أيضا بان مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته فوجب أن يحصل الامتثال به فى أيهما وجد ولا يتقيد بأحدهما . واعترض على هذا بأنه استدلال بمحل النزاع فان منهم من يقول هى الحقيقة المقيدة بالمرة ومنهم من يقول هى الحقيقة المقيدة بالتكرار . واحتجوا أيضا بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالقلة والكثرة ولا دلالة للموصوف على الصفة المعينة منهما واعترض على هذا بأنه انما يقتضى انتفاء دلالة المادة على المرة والتكرار والكلام فى الصيغة هل هى تدل على شىء منهما أم لا واحتمال الصيغة لهما لايمنع ظهور أحدهما والمدعى انما هو الدلالة ظاهرا لا نصا . احتج القائلون بالتكرار أنه تكرر المطلوب فى النهى فعم الأزمان فوجب التكرار فى الأمر لأنهما طلب . وأجيب بأن هذا قياس فى اللغة وقدتقرر بطلانه وأجيب أيضا بالفرق بينهما لأن النهى لطلب الترك ولايتحقق إلابالترك فى كل الأوقات والأمر لطلب الاتيان بالفعل وهو يتحقق بوجوده مرة واعترض على هذا بأنه مصادرة على المطلوب لأن كون اثباته يحصل بمرة هو عين النزاع إذ للمخالف أن يقول هو للتكرار لاللمرة . وأجيب عن أصل التكرار بأنه يستلزم المنع من فعل غير المأمور به لأنه يستغرق جميع الأوقات ومن ضروريات البشر أنه يشغله شأن عن شأن آخر فيتعطل عما سواه مما هو مأمور به وعن مصالح دينه ودنياه بخلاف النهى فان دوام الترك لايشغله عن شىء من الأفعال . واعترض على هذا بأن النزاع انما هو فى مدلول الصيغة هل تدل على التكرار أم لا وارادة المتكلم التكرار لاتستلزم كون التكرار مدلولا للصيغة فيجوز أن يكون اللفظ دالا على التكرار لكن المتكلم لاتتعلق به إرادته . واستدل القائلون بالتكرار أيضا بأن الأمر نهى عن أضداده وهى كل مالايجتمع مع المأمور به ومنها تركه وهو أى النهى يمنع من المنهى عنه دائما فيتكرر الأمر فى المأمور به إذ لولم يتكرر واكتفى بفعله مرة فى وقت واحد لم يمنع من أضداده فى سائر الأوقات . وأجيب بأن تكرر النهى الذى تضمنه الأمر فرع تكرر الأمر فاثبات تكرر الأمر بتكرر النهى دور لتوقف كل من التكرارين على الآخر . واحتج من قال بأنه يتكرر إذا كان معلقا على شرط أوصفة بأنه قد تكرر فى نحو قوله — وإن كنتم جنبا فاطهروا — وأجيب بأن الشرط هنا علة فيتكرر المأمور به بتكررها اتفاقا ضرورة تكرر المعلول بتكرر علته والنزاع انما هو فى دلالة الصيغة مجردة . قال الرازى فى المحصول ان صيغة افعل لطلب إدخال ماهية المصدر فى الوجود فوجب أن لاتدل على التكرار بيان الأولى أن

الصيغة من إضافة المسمى للاسم أى الصيغة المسماة بالأمر (الإباحة كما تقدم) فى قوله إلا ما دل الدليل على أن المراد منه الندب أو الإباحة الخ ولا تكرار لأن المقصود هنا تمثيل مالاتنصرف الصيغة اليه إلا بدليل وهنا بيان ما استعملت فيه الصيغة وحاصل مافى المحلين أنها تستعمل فى هذه المعانى مجازا فلابدمن قرينة وهى المراد بالدليل فيماسبق ولا صابط له ومن علاقة وهى فى الإباحة الاذن وهى مشابهة معنوية (أو التهديد) وهو التخويف قال فى شرح جمع الجوامع ويصدق مع التحريم والكراهة والعلاقة هنا المضادة فان المهدد عليه حرام أومكروه (نحو اعملوا ماشئتم) ويمكن جعل القرينة هنا التقييد بمشيئتهم وقوله تعالى عقبه انه بما تعملون بصير (أو التسوية نحو اصبروا أو لاتصبروا) والعلاقة هنا المضادة أيضا فان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل والقرينة هنا واضحة (أو التكوين) أى الايجاد عن العدم بسرعة (نحو كونوا قردة) والعلاقة هنا المشابهة المعنوية وهى تحتم الوقوع كما تحتم فعل الواجب

المسلمين أجمعوا على أن أوامر الله تعالى منها ماجاء على التكرار كما فى قوله تعالى أقيموا الصلاة ومنها ماجاء على غير التكرار كما فى الحج وفى حق العباد أيضا قد لايفيد التكرار فان السيد اذا أمر عبده بدخول الدار أو بشراء اللحم لم يعقل منه التكرار ولو ذمه السيد على ترك التكرار للامه العقلاء ولو كرر العبد الدخول حسن من السيد أن يلومه و يقول له إنى أمرتك بالدخول وقد دخلت فيكفى ذلك وما أمرناك بتكرار الدخول وقد يفيد التكرار فانه إذا قال احفظ دابتى فحفظها ثم أطلقها يذم . اذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الأصل فلا بد من جعل اللفظ حقيقة فى القدر المشترك بين الصورتين وماذلك إلا طلب إدخال ماهية المصدر فى الوجود واذا ثبت ذلك وجب أن لايدل على التكرار لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين لادلالة فيه على مابه تمتاز إحدى الصورتين عن الأخرى لابالوضع ولا بالاستلزام والأمر لادلالة فيه ألبتة على التكرار ولا على المرة الواحدة بل على طلب الماهية من حيث هى هى إلا أنه لايمكن إدخال تلك الماهية فى الوجود بأقل من المرة الواحدة فصارت المرة الواحدة من ضروريات الاتيان بالمأمور به فلا جرم دلّ على المرة الواحدة من هذا الوجه ثم أطال الكلام استدلالا للمذهب الأول ودفعا لحجج المذاهب الآخرة بما قد تقدم حاصل معناه . واذا عرفت جميع ماحررناه تبين أن القول الأول هو الحق الذى لامحيص عنه وأنه لم يأت أهل الأقوال المخالفة له بشىء يعتد به : هـذا إذا كان الأمر مجردا عن التعليق بعلة أوصفة أوشرط أما إذا كان معلقا بشىء من هذه فان كان معلقا على علة فقد وقع الإجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر وليس التكرار مستفادا ههنا من الأمر وان كان معلقا على شرط أوصفة فقد ذهب كثير ممن قال ان الأمر لايفيد التكرار إلى أنه مع هذا التعليق يقتضى التكرار لامن حيث الصيغة بل من حيث التعليق لها على ذلك الشرط أوالصفة ان كان فى الشرط أوالصفة مايقتضى ذلك و إلا فلا تكرار كقول السيد لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق وقول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فأنت طالق وكذا لوقال أعط الرجل العالم درهما أوأعط الرجل الفقير درهما . والحاصل أنه لادلالة للصيغة على التكرار إلا بقرينة تفيد وتدل عليه فان حصلت حصل التكرار و إلا فلا ، فلايتم استدلال المستدلين على التكرار بصور خاصة اقتضى الشرع أو اللغة أن الأمر فيها يفيد التكرار لأن ذلك خارج عن محل النزاع وليس النزاع إلا فى مجرد دلالة الصيغة مع عدم القرينة فالتطويل فى مثل هذا المقام بذكر الصور التى ذكرها أهل الأصول لايأتى بفائدة .

الفصل الخامس

اختلف فى الأمر هل يقتضى الفور أم لا فالقائلون بأنه يقتضى التكرار يقولون بأنه يقتضى الفور لأنه يلزم القول بذلك مما لزمهم من استغراق الأوقات بالفعل المأمور به على مامر وأما من عداهم فيقولون المأمور به لايخلو إما أن يكون مقيدا بوقت يفوت الأداء بفواته أولا وعلى الثانى يكون لمجرد الطلب فيجوز التأخير على وجه لايفوت المأمور به وهذا هو الصحيح عند الحنفية وعزى إلى الشافعى وأصحابه واختاره الرازى والآمدى وابن الحاجب والبيضاوى قال ابن برهان لم ينقل عن أبى حنيفة والشافعى نص وإنما فروعهما تدل على ذلك . قال فى المحصول والحق أنه موضوع لطلب الفعل وهو

والقرينة ظاهرة من السياق وأولى كلام المصنف لمنع الجمع دون منع الخلو إذ الصيغة ترد لغير ماذكر أيضا كما هو مبسوط فى المطولات (وأما العام فهو ما) أى لفظ بدليل مايأتى (عم) أى تناول دفعة فلايتوهم دور (شيئين) تثنية شىء بالمعنى اللغوى وهو مايصح أن يعلم و يخبر عنه كما فسره بذلك سيبويه وأضرابه فشمل المعدوم والمستحيل أيضا (فصاعدا) حال حذف عامله أى فذهب المدلول صاعدا عن الشيئين (من غير) دلالة على (حصر) أى ضبط وتعيين لمقدار المدلول وان كان فى الواقع محصورا فما بمنزلة الجنس واحترز بقوله عمّ شيئين عن نحو زيد ورجل فى الاثبات و بقوله فصاعدا عن المثنى النكرة فى الاثبات و بقوله من غير حصر عن أسماء العدد كمائة وألف فانها عمت شيئين فصاعدا لكن مع الحصر هذا تقرير كلام المصنف والشارح وفيه بحثان الأول أنه مبنى على أن قولنا مثلا اثنان فصاعدا معناه أكثر من اثنين وهو ممنوع بل معناه اثنان أو أكثر من اثنين كما بينه [illegible] الأصل وحينئذ يشكل كلام المصنف لأن تقديره ماعم شيئين أو أكثر من شيئين فان أراد بقوله شيئين شيئين فقط كما فى المثنى النكرة فى الاثبات فما عم شيئين فقط لايجامع التقييد بغير الحصر ولا يكون بدونه من أفراد العام وان أراد

شيئين فى ضمن أكثر منهما تكرر مع الأكثر منهما والثانى أنه يتناول سائر الجموع النكرات فى الاثبات

فليتأمل ولفظ العام فى الأصل اسم فاعل بمعنى الشامل مأخوذ (من) مادة (قوله) أى القائل (عممت زيدا وعمرا بالعطاء) أى شملتهما به بأن أعطيت كلا منهما كما يفهم من قوله (وعممت جميع الناس بالعطاء أى شملتهم) أى جميع الناس (به) أى العطاء بأن أعطيت كل واحد منهم أو أراد بقوله أى شملتهم تفسير كلا المعطين فالهاء فيه راجعة للمفعول فى المعطين ثم نقل فى الاصطلاح للفظ المخصوص و إذا كان مأخوذا مما ذكر (فى العام) الاصطلاحى الذى هو ذلك اللفظ المخصوص (شمول) استغراقى كأصله فالمناسبة بينهما الملحوظة فى النقل متحققة (وألفاظه) أى مجموع أنواع ألفاظ العموم المفهوم من العام (الموضوعة له) أى للعموم فقط أى لمعنى يتحقق هو باستعمالها فيه فهى حقيقة فيه دون غيره خلافا لمن خالف (أربعة) بل أكثر وإنما قيد بها مراعاة للمبتدئ فان الضبط أسهل عليه وأمنع لانتشار فكره المشوش . النوع الأول (الاسم الواحد) أى المفرد (المعرف باللام) أو بأل على الخلاف حيث لاعهد لتبادر العموم حينئذ (نحو إن الانسان)

القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وطلبه على التراخى من غير أن يكون فى اللفظ إشعار بخصوص كونه فورا أو تراخيا انتهى . وقيل انه يقتضى الفور فيجب الاتيان به فى أول أوقات الامكان للفعل المأمور به وعزى الى المالكية والحنابلة و بعض الحنفية والشافعية ، وقال القاضى الأمر يوجب اما الفور أو العزم على الاتيان به فى ثانى الحال وتوقف الجوينى فى انه باعتبار اللغة للفور أو التراخى قال فيمتثل المأمور بكل من الفور والتراخى لعدم رجحان أحدهما على الآخر مع التوقف فى اثمه بالتراخى لا بالفور لعدم احتمال وجوب التراخى وقيل بالوقف فى الامتثال أى لاندرى هل يأثم ان بادر أو ان أخر لاحتمال وجوب التراخى . استدل القائلون بالتكرار المستلزم لاقتضاء الفور بما تقدم فى الفصل الذى قبل هذا وقد تقدم دفعه واحتج من قال بأنه فى غير المقيد بوقت لمجرد الطلب بما تقدم أيضا من أن دلالته لا تزيد على مجرد الطلب بفور أو تراخ لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة لأن هيئة الأمر لادلالة لها الا على الطلب فى خصوص زمان وخصوص المطلوب من المادة ولادلالة لها الا على مجرد الفعل فلزم أن تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط وكونها دالة على الفور أو التراخى خارج عن مدلوله وانما يفهم ذلك بالقرائن فلا بد من جعلها حقيقة للقدر المشترك بين القسمين دفعا للاشتراك والمجاز والموضوع لافادة القدر المشترك بين القسمين لا يكون فيه اشعار بخصوصية أحدهما على التعيين لأن تلك الخصوصية مغايرة لمسمى اللفظ وغير لازمة فثبت أن اللفظ لا إشعار له بخصوص كونه فورا ولا بخصوص كونه تراخيا واحتجوا أيضا بأنه يحسن من السيد أن يقول لعبده افعل الفعل الفلانى فى الحال أو غدا ولو كان كونه فورا داخلا فى لفظ افعل لكان الأول تكرارا والثانى نقضا وأنه غير جائز . واحتجوا أيضا بأن أهل اللغة قالوا لا فرق بين قولنا تفعل و بين قولنا افعل إلا أن الأول خبر والثانى انشاء لكن قولنا تفعل لا اشعار له بشىء من الأوقات فانه يكفى فى صدقه الاتيان به فى أى وقت كان فكذلك الأمر والا لكان بينهما فرق سوى كون أحدهما خبرا والثانى انشاء .

واحتج القائلون بالفور بأن كل مخبر بكلام خبرى كزيد قائم ومنشئ كبعت وطالق يقصد الحاضر عند الاطلاق عن القرائن حتى يكون موجدا للبيع والطلاق بما ذكر فكذا الأمر والجامع بينه و بين الخبر كون كل منهما من أقسام الكلام و بينه و بين سائر الانشاآت التى يقصد بها الحاضر كون كل منهما انشاء . وأجيب بأن ذلك قياس فى اللغة لأنهم قاسوا الأمر فى افادته الفور على الخبر والانشاء للجامع المذكور وهو مع اتحاد الحكم غير جائز فكيف مع اختلافه فانه فى الخبر والانشاء تعين الزمان الحاضر للمظروفية و يمتنع ذلك فى الأمر لأن الحاصل لا يطلب . واحتجوا ثانيا بأن النهى يفيد الفور فكذا الأمر والجامع بينهما كونهما طلبا . وأجيب بأنه قياس فى اللغة وقد تقدم بطلانه وأيضا الفور فى النهى ضرورى لأن المطلوب الترك مستمرا على مامر بخلاف الأمر وأيضا المطلوب بالنهى هو الامتثال لانه يفيد الفور ، فالمراد أن الفور ضرورى فى الامتثال للنهى . واحتجوا ثالثا بأن الأمر نهى عن الأضداد والنهى للفور فيلزم أن يكون الأمر للفور . وأجيب بما تقدم من الدفع بمثل هذا فى الفصل الذى قبل هذا . واحتجوا رابعا بأن الله ذم ابليس على عدم الفور بقوله ـ مامنعك أن لا تسجد إذ أمرتك ـ حيث قال ـ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا ـ فدل على أنه للفور والا لما استحق الذم لأنه لم يتضيق عليه وقته . وأجيب عن هذا بأن ذلك حكاية حال فلعله كان مقرونا بما يدل على الفور ولا يخفى ما فى هذا الجواب من الضعف فانه لو كان مجرد التجويز مسوغا لدفع الأدلة لم يبق دليل الا وقيل فيه مثل ذلك . وأجيب أيضا بأن هذا الأمر لابليس مقيد بوقت وهو وقت نفخ الروح

فى آدم بدليل قوله ـ فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين ـ فذم ابليس على تركه الامتثال للأمر فى ذلك الوقت المعين . واحتجوا خامسا بقوله سبحانه وتعالى ـ وسارعوا إلى مغفرة من ربكم ـ وقوله فاستبقوا الخيرات ـ وأجيب بأن هاتين الآيتين لودلتا على وجوب الفور لما فيهما من الأمر بالمسارعة والاستباق لم يلزم منه دلالة نفس الأمر على الفور . واحتجوا سادسا بأنه لوجاز التأخير لجاز إما الى بدل أوغير بدل والقسمان باطلان فالقول بجواز التأخير باطل . أما فساد القسم الأول فهو أن البدل هو الذى يقوم مقام المبدل من كل الوجوه فاذا أتى بهذا البدل وجب أن يسقط عنه التكليف وبالاتفاق ليس كذلك . وأما فساد القسم الثانى فذلك يمنع من كونه واجبا لأنه لايفهم من قولنا ليس بواجب إلا أنه يجوز تركه الى غير بدل . وأجيب باختيار الشق الأول ويقوم البدل مقام المبدل فى ذلك الوقت لافى كل الأوقات فلا يلزم من الاتيان بالبدل سقوط الأمر بالمبدل وردّ بأنه إذا كان مقتضى الأمر الاتيان بتلك الماهية مرة واحدة فى أى وقت كان فهذا البدل قائم مقامه فى هذا المعنى فقد حصل ماهو المقصود من الأمر بتمامه فوجب سقوط الأمر بالكلية وانما يتم ماذكروه من الجواب بتقدير اقتضاء الأمر للتكرار وهو باطل كما تقدم واحتجوا سابعا بأنه لوجاز التأخير لوجب أن يكون إلى وقت معين أو إلى آخر أزمنة الامكان والأول منتف لأن الكلام فى غير الموقت والثانى تكليف مالايطاق لكونه غير معين عند المكلف والتكليف بايقاع الفعل فى وقت مجهول تكليف بما لا يطاق . وأجيب بالنقض الاجمالى والنقض التفصيلى أما الاجمالى فلجواز التصريح بالاطلاق بأن يقول الشارع افعل ولك التأخير فانه جائز إجماعا وما ذكرتم من الدليل جار فيه ، وأما التفصيلى فبأنه انما يلزم تكليف مالا يطاق بايجاب التأخير الى آخر أزمنة الامكان أما جواز التأخير الى وقت يعينه المكلف فلا يلزم منه تكليف مالايطاق لتمكنه من الامتثال فى أى وقت أراد ايقاع الفعل فيه . واحتج القاضى لما ذهب اليه أنه ثبت فى خصال الكفارة بأنه لو أتى باحداها أجزأ ولو أخل بها عصى وأن العزم يقوم مقام الفعل فلا يكون عاصيا الا بتركهما . وأجيب بأن الطاعة انما هى بالفعل بخصوصه فهو مقتضى الأمر فوجوب العزم ليس مقتضاه . واستدل الجوينى على ماذهب اليه من الوقف بأن الطلب متحقق والشك فى جواز التأخير فوجب الفور ليخرج عن العهدة بيقين . واعترض عليه بأن هذا الاستدلال لايلائم ماتقدمله من التوقف فى كون الأمر للفور وأيضا وجوب المبادرة ينافى قوله المتقدم حيث قال أقطع بأن المكلف مهما أتى بالمأمور به فهو موقع بحكم الصيغة للمطلوب واعترض عليه أيضا بأن التأخير لانسلم أنه مشكوك فيه بل التأخير جائز حقا لما تقدم من الأدلة فالحق قول من قال انه لمطلق الطلب من غير تقييد بفور ولا تراخ ولا ينافى هذا اقتضاء بعض الأوامر للفور كقول القائل أسقنى أطعمنى فانما ذلك من حيث ان مثل هذا الطلب يراد منه الفور فكان ذلك قرينة على ارادته به وليس النزاع فى مثل هذا انما النزاع فى الأوامر المجردة عن الدلالة على خصوص الفور أو التراخى كما عرفت .

الفصل السادس

ذهب الجمهور من أهل الأصول ومن الحنفية والشافعية والمحدثين الى أن الشىء المعين اذا أمر به كان ذلك الأمر به نهيا عن الشىء المعين المضاد له سواء كان الضد واحدا كما اذا أمره بالايمان

المستثنى فى الآية لتمام التمثيل بدونها مع الاشارة الى كفاية مجرد الايمان فى دفع كمال الخسر الذى يتحقق به الشقاء (و) النوع الثانى (اسم الجمع) بالمعنى اللغوى وهو اللفظ الدال على جماعة فشمل الجمع واسم الجمع واسم الجنس الجمعى (المعرف باللام) مالم يتحقق عهد (نحو) المشركين من قوله تعالى (فاقتلوا المشركين) أى كل مشرك وخص منه أهل الذمة بالدليل ونحو رب العالمين وهو اسم جمع عند جماعة ونحو التمر فوت وهو اسم جنس جمعى وكالجمع المثنى كما صرح به القرافى وفى المحصول أن الضمير العائد على اسم حكمه حكم ذلك الاسم فى العموم وعدمه واختلفوا فى أفراد الجمع المذكور هل هى آحاد أو جموع والأكثرون على الأول فى الاثبات وغيره (و) النوع الثالث (الاسماء المبهمة) فى الجملة كاسماء الشروط والاستفهام والموصولات ووجه الابهام فى غير الموصولات ظاهر إذ لاتدل على معين وفيها وإن كانت معارف أنه لم يعلم معانيها منها بالتعيين وإن اعتبر فى معانيها الاشارة الى التعيين وانما تعرف معانيها من الصلة وذلك (كمن) حال كونه عاما أومستعملا (فى) أفراد (من يعقل)

فانه يكون نهيا عن الكفر واذا أمره بالحركة فانه يكون نهيا عن السكون أو كان الضد متعددا كما اذا أمره بالقيام فانه يكون نهيا عن القعود والاضطجاع والسجود وغير ذلك . وقيل ليس نهيا عن الضد ولا يقتضيه عقلا واختاره الجويني والغزالي وابن الحاجب وقيل انه نهي عن واحد من الاضداد غير معين وبه قال جماعة من الحنفية والشافعية والمحدثين ومن هؤلاء القائلين بأنه نهي عن الضد من عمم فقال انه نهي عن الضد في الأمر الايجابي والأمر الندبي ففي الأول نهي تحريم وفي الثاني نهي كراهة ومنهم من خصص ذلك بالأمر الايجابي دون الندبي ومنهم أيضا من جعل النهي عن الشيء أمرا بضده كما جعل الأمر بالشيء نهيا عن ضده ومنهم من اقتصر على كون الأمر بالشيء نهيا عن ضده وسكت عن النهي وهذا معزو إلى الأشعري ومتابعيه . واتفق المعتزلة على أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده والنهي عن الشيء ليس أمرا بضده وذلك لنفيهم الكلام النفسي ومع اتفاقهم على هذا النفي أي نفي كون كل واحد منهما عينا لاثبات ضده أو نفيه اختلفوا هل يوجب كل من الصيغتين حكما في الضد أم لا فأبو هاشم ومتابعوه قالوا لا يوجب شيء منهما حكما في الضد بل الضد مسكوت عنه وأبو الحسين وعبد الجبار قالا الأمر يوجب حرمة الضد وفي عبارة أخرى عنهم يدل عليها وفي عبارة ثالثة عنهم يقتضيها ، وقال الرازي والقاضي أبو زيد وشمس الأئمة السرخسي وصدر الاسلام وأتباعهم من المتأخرين الأمر يقتضي كراهة الضد ولو كان إيجابا والنهي يقتضي كون الضد سنة مؤكدة ولو كان النهي تحريما ، وقال جماعة منهم صدر الاسلام وشمس الأئمة وغيرهما ان النزاع انما هو في أمر الفور لا التراخي وفي الضد الوجودي المستلزم للترك لا في الترك قالوا وليس النزاع في لفظ الأمر والنهي بأن يقال لفظ الأمر نهي ولفظ النهي أمر للقطع بأن الأمر موضوع بصيغة افعل والنهي موضوع بصيغة لا تفعل وليس النزاع أيضا في مفهوميهما للقطع بأنهما متغايران بل النزاع في أن طلب الفعل الذي هو الأمر عين طلب ترك ضده الذي هو النهي وطلب الترك الذي هو النهي عين طلب فعل ضده الذي هو الأمر وهكذا حرروا محل النزاع . وفائدة الخلاف في كون الأمر بالشيء نهيا عن ضده استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط إذا قيل بأنه ليس نهيا عن ضده أو به وبفعل الضد اذا قيل بأنه نهي عن فعل الضد لأنه خالف أمرا ونهيا وعصى بهما وهكذا في النهي . استدل القائلون بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده بأنه لو لم يكن الأمر بالشيء نهيا عن ضده لكان إما مثله أو ضده أو خلافه واللازم باطل بأقسامه أما الملازمة فلأن كل متغايرين إما أن يتساويا في صفات النفس أولا والمعنى بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل أمر زائد عليه كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود بخلاف الحدوث والتحيز فان تساويا فيها فهما مثلان كسوادين أو بياضين والا فاما أن يتنافيا بأنفسهما أي يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر إلى ذاتيهما أولا فان تنافيا بأنفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة وأما انتفاء اللازم بأقسامه فلأنهما لو كانا ضدين أو مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان إذ جواز الأمر بالشيء والنهي عن ضده معا ووقوعه ضروري ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لأن الخلافين حكمهما كذلك كما يجتمع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة ومع الرائحة فكان يجوز أن يجتمع الأمر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الأمر بضده وذلك محال لانه يكون الأمر حينئذ طلب ذلك الشيء في وقت طلب فيه عدمه ؛ وأجيب بمنع كون لازم كل خلافين ذلك أي جواز اجتماع كل مع ضد الآخر

ولو اناثا وأرقاء شرطا كان أو استفهاما أو موصولا كما شمله اطلاق المصنف وصرح به الشارح في شرح جمع الجوامع بخلاف النكرة نحو مررت بمن معجب لك أي برجل معجب وانما قيد بمن يعقل تنبيها على معناه الحقيقي لا للاحتراز اذ الأصح أن العام يكون مجازا (كمن دخل داري فهو آمن) هذه تحتمل الشرطية والموصولة ومثال الاستفهامية من عندك (وما) حال كونه عاما أو مستعملا (في) أفراد (ما لا يعقل) شرطا كان أو استفهاما أو موصولا بخلاف النكرة الموصوفة والتعجبية ولا تكرار في هذا مع قوله الآتي وما في الاستفهام والجزاء وغيره لأن المقصود هنا الاشارة لبيان كونها لغير العاقل وثم الاشارة الى كونها للاستفهام وغيره وما ذكره من كونها لما لا يعقل قال في التلويح قول بعض أئمة اللغة والأكثرون على أنها للعقلاء وغيرهم اه (نحو ما جاءني منك أخذته) هذه تحتمل الشرطية والموصولة ومثال الاستفهامية ما عندك (وأي) شرطا كان أو استفهاما أو موصولا حال كونه عاما أو مستعملا (في) أفراد (الجميع أي) في كل فرد من أفراد (من يعقل و) في أفراد (ما لا يعقل) أو في أفرادهما جميعا كما قد يشمله كلامه فانه موضوع

لجواز تلازمهما الضد الآخر[1] وحينئذ فالنهى جواز الانفكاك فى المتغايرين كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول فلا يجامع أحد الخلافين على تقدير تلازمهما الضدّ الآخر وحينئذ فالنهى إذا ادعى كون الأمر إياه إذا كان طلب ترك ضدّ المأمور به اخترنا كونهما خلافين ولا يجب اجماع النهى اللازم من الأمر مع ضدّ طلب المأمور به كما زعموا كالأمر بالصلاة والنهى عن الأكل فانهما خلافان ولا يلزم من كونهما خلافين اجتماع الصلاة المأمور بها مع اباحة الأكل الذى هو ضدّ النهى عن الأكل . واستدلوا أيضا بأن فعل السكون عين ترك الحركة وطلب فعل السكون طلب لترك الحركة وطلب تركها هو النهى . وأجيب بان النزاع على هذا يرجع لفظيا فى تسمية فعل المأمور به تركا لضده وفى تسميته طلبه نهيا فان كان ذلك باعتبار اللغة فلم يثبت فيها مايفيده ذلك . ورد بمنع كون النزاع لفظيا بل هو فى وحدة الطلب القائم بالنفس بأن يكون طلب الفعل عين طلب ترك ضده . وأجيب ثانيا بحصول القطع بطلب الفعل مع عدم خطور الضد وإنما يتم ماذكروه من كون فعل السكون عين ترك الحركة فيما كان أحدهما ترك الآخر لافى الاضداد الوجودية فطلب ترك أحدهما لا يكون طلبا للمأمور به لأنه يتحقق تركه فى ضمن ضد آخر . واستدل القائلون بأن الأمر بالشىء ليس نهيا عن ضده ولا نقيضه بأنه لو كان الأمر بالشىء عين النهى عن الضد ومستلزما له لزم تعقل الضد والقطع حاصل بتحقق الأمر بالشىء مع عدم خطور الضد على البال واعترض بأن الذى لايخطر بالبال من الأضداد إنما هو الأضداد الجزئية وليست مرادة للقائل بأن الأمر بالشىء نهى عن ضده والنهى عن الشىء أمر بضده ، بل المراد الضد العام ، وهو مالايجامع المأمور به وتعقله لازم للأمر والنهى إذ طلب الفعل موقوف على العلم بعدمه لانتفاء طلب الحاصل المعلوم حصوله والعلم بالعدم ملزوم للعلم بالضد الخاص والضد الخاص ملزوم للضد العام ، فلا بد من تعقل الضد العام فى الأمر بالشىء وكذلك لابد منه فى النهى عن الشىء . ولايخفى مافى هذا الاعتراض من عدم التوارد ، فان شرط التوارد الذى هو مدار الاعتراض كون مورد الايجاب والسلب للمتخاصمين بحيث يكون قول كل منهما على طرف النقيض لقول الآخر والمستدل إنما نفى خطور الضد الخاص على الاطلاق فقول المعترض إن الذى لايخطر هو الاضداد الجزئية موافقة معه فيها فلا تتحقق المناظرة بينهما باعتبار ذلك ؟ نعم يجاب عنه بأن مراد المعترض من ذلك بيان غلط المستدل من حيث انه اشتبه عليه مراد القائل بأن الأمر بالشىء نهى عن الضد فزعم أن مراده الأضداد الجزئية ، وليس كذلك ، بل الضد العام ، ولا يصح نفى خطوره بالبال لما تقدم فحينئذ تنعقد المناظرة بينهما و يتحقق التوارد ، وأيضا هذا الاعتراض متناقض فى نفسه ، فان قول المعترض إن مالا يخطر بالبال هو الأضداد الجزئية يناقض . قوله ان العلم بعدم الفعل ملزوم العلم بالضد الخاص ، لأن الايجاب الجزئى نقيض السلب الكلى عند اتحاد النسبة . وأجيب بمنع توقف الأمر بالفعل على العلم بعدم التلبس بذلك الفعل فى حال الأمر به لأن المطلوب مستقبل فلا حاجة للطالب إلى الالتفات إلى مافى الحال من وجود الفعل أو عدمه ولو سلم توقف الأمر بالفعل على العلم بعدم التلبس به فالكف عن الفعل المطلوب مشاهد محسوس فقد تحقق ماتوقف عليه الأمر بالفعل من العلم بعدم التلبس به ولا يستلزم شهود الكف بالسكون عن الحركة

---

(١) كذا بالأصل وفى العبارة تكرار مع مابعد وسقط كما يعلم من شرح التحرير والسعد على العضد والصواب لجواز تلازمهما المبنى على أنه لايشترط جواز الانفكاك

لكل منهما فالأول (نحو أى عبيدى جاءك فأحسن إليه) وأى عبيدى جاءك ولننزعن من كل شيعة أيهم أشد (و) الثانى (نحو أى الأشياء أردت أعطيتك) وأى شىء عندك واركب أى الأشياء أردت ويمكن أن يقال الاشياء تحتمل العقلاء أيضا إذ الشىء يطلق على العاقل أيضا فلم يتعين التمثيل لغير العقلاء بل يحتمل أى الأشياء من العبيد مثلا أردت أعطيتك وخرج الواقعة صفة لنكرة أوحالا من معرفة (وأين) شرطا كان أو استفهاما حال كونه عاما أو مستعملا (فى) أفراد (المكان) فالأول (نحو أين تكن أكن معك و) الثانى (نحو أين تكون ومتى) شرطا كان أو استفهاما اتصل بما أولا حال كونه عاما أو مستعملا (فى) أفراد (الزمان) المبهم قال ابن الحاجب فالأول (نحو متى شئت جئتك و) الثانى (نحو متى تجىء بخلاف المعين) فلا يصح أن تقول متى زالت الشمس (وما) حال كونه مستعملا (فى الاستفهام نحو ما عندك و) حال كونه مستعملا فى (الجزاء) بمعنى المجازاة وهو ترتيب أمر على أمر آخر (نحو ما تعمل تجز به) وفى نسخة والخبر بدل الجزاء وهى الموصولة (نحو علمت ما علمت و) حال كونه مستعملا فى (غيره) أى غير المذكور الذى هو الاستفهام والجزاء على النسخة الأولى والاستفهام

والجزاء باعتبار الأفراد الذهنية وفى قوله كمن فى من يعقل إلى آخره باعتبار الخارجية أيضا إذ بقى من الاسماء المبهمة حيثما وغيرها (و) النوع الرابع (لا) النافية حال كونها داخلة (فى النكرات) أى عليها أو حال كونها معها عاملة فيها عمل ان مع بناء النكرة (نحو لا رجل فى الدار) ببناء رجل على الفتح أومع اعرابها نحو لا غلام سفر حاضر أو عاملة فيها عمل ليس أو غير عاملة نحو لارجل فى الدار برفع رجل على الاهمال أو الاهمال مباشرة للنكرات كما ذكر أولعاملها كلا يباع حرّ ولم يبال المصنف بالتسمح فى هذا الكلام ولا نبه الشارح عليه لظهور المراد من أن العام هو النكرات معلا (والعموم من صفات النطق) بمعنى المنطوق به وهو اللفظ فلا يوصف به حقيقة الا اللفظ بخلاف المعنى فانه لا يوصف به الا مجازا وقيل يوصف به حقيقة أيضا وقيل لا يوصف به لا حقيقة ولا مجازا (ولا يجوز) أى لا يصح (دعوى العموم فى غيره) أى غير النطق (من الفعل) بمعنى الحاصل بالمصدر (وما

اللازمة لمباشرة الفعل المأمور به [1] ولوسلم لزوم تعقل الضد فى الجملة فمجرد تعقله ليس ملزوما لتعلق الطلب بتركه الذى هو معنى النهى عن الضدّ لجواز الاكتفاء فى الأمر بالشىء بمنع ترك الفعل المأمور به فترك المأمور به ضدله وقد تعقل حيث منع عنه لكنه فرق بين المنع عن الترك و بين طلب الكف عن الترك . وتوضيحه أن الآمر بفعل غير مجوز تركه فقد يخطر بباله تركه من حيث إنه لايجوزه ملحوظا بالتبع لاقصدا و بهذا الاعتبار يقال منع تركه ولا يقال طلب الكف عن تركه لأنه يحتاج إلى توجه قصدى . واستدل القائلون بأن الأمر بالشىء يتضمن النهى عن ضده بأن أمر الإيجاب طلب فعل يذم بتركه فاستلزم النهى عن تركه وعما يحصل الترك به وهو الضد للمأمور به فاستلزم الأمر المذكور النهى عن ضده . واعترض على هذا الدليل بأنه لوتم لزم تصور الكف عن الكف عن المأمور به لكل أمر إيجاب وتصور الكف عن الكف لازم لطلب الكف عن الكف واللازم باطل للقطع بطلب الفعل مع عدم خطور الكف عن الكف ولو سلم تصور الكف عن الكف منع كون الذم بالترك جزء الأمر الإيجابى أولازم مفهومه لزوما عقليا واستلزام الأمر الإيجابى النهى عن تركه فرع كون الذم بالترك جزءا أولازما ، وما قيل من أنه لو سلم أن الأمر بالشىء متضمن للنهى عن ضده لزم أن لامباح إذ ترك المأمور به وضده يعم المباحات والمروض أن الأمر يستلزم النهى عنها والمنهى عنه لا يكون مباحا فغيرلازم إذ المراد من الضد المنهى عنه الضد المفوت للأمر وليس كل ضد مفوتا ولا كل مقدر من المباحات ضدا مفوتا كخطوه فى الصلاة وابتلاع ريقه وفتح عينه ونحو ذلك فانها أمور مغايرة بالذات للصلاة و بهذا الاعتبار يطلق الضد للصلاة لكنها لا تفوت الصلاة . وزاد القائلون بأن النهى عن الشىء يتضمن الأمر بضده كما أن الأمر بالشىء يتضمن النهى عن ضده دليلا آخر فقالوا ان النهى طلب ترك فعل وتركه بفعل أحد أضداده فوجب أحد أضداده وهو الأمر لأن مالايحصل الواجب الابه واجب .ودفع بأنه يلزم كون كل من المعاصى المضادة واجبا كالزنا فانه من حيث كونه تركا للواط لكونه ضداله يكون واجبا و يكون اللواط من حيث كونه تركا للزنا واجبا . ودفع أيضا بأنه يستلزم أن لايوجد مباح لأن كل مباح ترك المحرم وضد له فان قيل غاية مايلزم وجوب أحد المباحات المضادة لا كلها فيقال ان وجوب أحد الأشياء لا على التعيين بحيث يحصل ماهو الواجب بأداء كل واحد منها ينافى الاباحة كما فى خصال الكفارة ودفع أيضا بمنع وجوب مالايتم الواجب أو المحرّم الابه . ورد بأنه لولم يجب مالايتم الواجب أوالمحرم الابه لجاز تركه وذلك يستلزم جواز ترك المشروط فى الواجب وجواز فعل المشروط فى المحرم بدون شرطه الذى لايتم إلا به واستدل المخصصون لأمر الإيجاب بأن استلزام الذم للترك المستلزم للنهى إنما هو فى أمر الوجوب واستدل القائل بأن الأمر يقتضى كراهة الضد ولو إيجابا والنهى يقتضى كون الضد سنة مؤكدة بمثل ما استدل به القائلون بأن الأمر بالشىء نهى عن ضده ان كان واحدا و إلافعن الكل وان النهى أمر بالضد المتحد وفى المتعدد بواحد غير معين . ويجاب عنه بأن ذكر الكراهة فى جانب الأمر وذكر السنية فى جانب النهى يوجب الاختلاف بينهم ، و إذا عرفت ماحررناه من الأدلة والردود بها فاعلم أن الأرجح فى هذه المسئلة أن الأمر بالشىء يستلزم النهى عن ضده بالمعنى الأعم فان

(١) كذا بالأصل ولعله سقط من العبارة مفعول الاستلزام كما يعلم بمراجعة عبارة التحرير وشرحه ونصها (ولا يستلزم) الكف حينئذ (العلم بفعل ضد خاص لحصوله) أى الكف (بالسكون) فلا يلزم تعقل الضد .

يجرى مجراه) فى أنه انما يقع على وصف معين كالقضاء فالأول (كما فى جمعه) أى النبى بدليل

اللازم بالمعنى الأعم هو أن يكون تصور الملزوم واللازم معا كافيا فى الجزم باللزوم بخلاف اللازم بالمعنى الأخص فان العلم بالملزوم هناك يستلزم العلم باللازم وهكذا النهى عن الشىء فانه يستلزم الأمر بضده بالمعنى الأعم .

الفصل السابع

اعلم أن الاتيان بالمأمور به على وجهه الذى أمر به الشارع قد وقع الخلاف فيه بين أهل الأصول هل يوجب الاجزاء أم لا وقد فسر الاجزاء بتفسيرين أحدهما حصول الإمتثال به والآخر سقوط القضاء به فعلى التفسير الأول أن الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى تحقق الإجزاء المفسر بالامتثال وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه فقال جماعة من أهل الأصول ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يستلزم سقوط القضاء وقال القاضى عبد الجبار لا يستلزم . استدل القائلون بالاستلزام بأنه لو لم يستلزم سقوط القضاء لم يعلم امتثال أبدا واللازم منتف فالملزوم مثله أما اللازمة فلأنه حينئذ يجوز أن يأتى بالمأمور به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة أخرى قضاء وكذلك القضاء إذا فعله لم يسقط كذلك وأما انتفاء اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا وأيضا ان القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الأداء والفرض أنه قد جاء بالمأمور به على وجهه ولم يفت منه شىء وحصل المطلوب بتمامه فلو أتى به استدراكا لكان تحصيلا للحاصل . قال فى المحصول فعل المأمور به يقتضى الإجزاء خلافا لأبى هاشم وأتباعه . لنا وجوه . الأول : أنه أتى بما أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة وإنما قلنا إنه أتى بما أمر به لأن المسألة مفروضة فيما إذا كان الأمر كذلك وإنما قلنا يلزم أن يخرج عن العهدة لأنه لو بقى الأمر بعد ذلك لبقى إما متناولا للمأتى به أو لغيره والأول باطل لأن الحاصل لا يمكن تحصيله . والثانى باطل لأنه يلزم أن يكون الأمر قد كان متناولا لغير ذلك الذى وقع مأتيا به ولو كان كذلك لما كان المأتى به تمام متعلق الأمر وقد فرضناه كذلك هذا خلف . والثانى أنه لا يخلو إما أن يجب عليه فعله ثانيا وثالثا أو ينقضى عن عهدته بما ينطلق عليه الاسم والأول باطل لما بينا على أن الأمر لا يفيد التكرار والثانى هو المطلوب لأنه لا معنى للاجزاء إلا كونه كافيا فى الخروج عن عهدة الأمر . والثالث أنه لو لم يقتض الاجزاء لكان يجوز أن يقول السيد لعبده افعل فاذا فعلت لا يجزئ عنك ولو قال ذلك أحد لعد مناقضا . احتج المخالف بوجوه . الأول أن النهى لا يدل على الفساد بمجرده فالأمر يجب أن لا يدل على الاجزاء بمجرده . والثانى أن كثيرا من العبادات يجب على الشارع فيها اتمامها والمضى فيها ولا تجزئه عن المأمور به كالحجة الفاسدة والصوم الذى جامع فيه والثالث أن الأمر بالشىء لا يفيد إلا كونه مأمورا به فأما أن الاتيان به يكون سببا لسقوط التكليف فذاك لا يدل عليه بمجرد الأمر . والجواب عن الأول أنا إن سلمنا أن النهى لا يدل على الفساد لكن الفرق بينه وبين الأمر أن نقول النهى يدل على منعه من فعله وذلك لا ينافى أن يقول انك لو أتيت به لجعلته سببا لحكم آخر أما الأمر فلا دلالة فيه إلا على اقتضائه المأمور به مرة واحدة فاذا أتى به فقد أتى بتمام المقتضى فوجب أن لا يبقى الأمر بعد ذلك مقتضيا لشىء . وعن الثانى أن تلك الأفعال مجزئة بالنسبة إلى الأمر الوارد باتمامها وغير مجزئة بالنسبة إلى الأمر الأول لأن الأمر الأول اقتضى إيقاع المأمور به لا على حد الوجه الذى وقع بل على وجه آخر وذلك الوجه لم يوجد وعن الثالث أن الاتيان بتمام المأمور به يوجب أن لا يبقى الأمر مقتضيا بعد ذلك وذلك هو المراد بالإجزاء .

(صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين) أى الظهر والعصر والمغرب والعشاء فى وقت إحداهما (فى السفر رواه) أى جمعه المذكور (البخارى) فلا يصح دعوى العموم فى هذا الجمع (فانه لا يعم السفر الطويل) وهو ما يبلغ مرحلتين (و) السفر (القصير) وهو ما دونهما والمعنى لأن الجمع المروى لا يشمل الجمع فى كل واحد منهما لأنه جمع واحد والجمع الواحد لا يمكن أن يكون فى كل منهما (فانه انما) يتصور أنه (يقع فى واحد منهما) وقد ينظر فى ذلك بأنه انما يتم لو سلم أن المروى جمع واحد لكن عبر البخارى فى حديثه عن أنس بأن النبى صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين فى السفر وكان مع المضارع قد تستعمل للتكرار وعلى ذلك جرى العرف ويمكن أن يجاب بأن كل مرة من مرات التكرار لا عموم فيها لأنها انما تقع فى أحد السفرين فالمجموع لا عموم فيه إذ المركب مما لا عموم فيه لا عموم فيه واحتمال أن بعض المرات فى أحد السفرين وبعضها فى الآخر غير معلوم ولا ظاهر فصار اللفظ مجملا بالنسبة للقصير كما أشار اليه الشيخ أبو إسحق فى اللمع (و) الثانى (كما فى قضائه صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار رواه)

الفصل الثامن

اختلفوا هل القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول هذه المسئلة لها صورتان . الصورة الأولى : الأمر المقيد كما إذا قال افعل فى هذا الوقت فلم يفعل حتى مضى فالأمر الأول هل يقتضى إيقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت فقيل لا يقتضى لوجهين . الأول أن قول القائل لغيره افعل هذا الفعل يوم الجمعة لا يتناول الأمر[1] و إذا لم يتناوله لم يدل عليه بنفى ولا اثبات . الثانى أن أوامر الشرع تارة لا تستلزم وجوب القضاء كما فى صلاة الجمعة وتارة تستلزمه ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال فلا يلزم القضاء إلا بأمر جديد وهو الحق واليه ذهب الجمهور وذهب جماعة من الحنابلة والحنفية والمعتزلة إلى أن وجوب القضاء يستلزمه الأمر بالأداء فى الزمان المعين لأن الزمان غير داخل فى الأمر بالفعل ورد بأنه داخل لكونه من ضروريات الفعل المعين وقته والا لزم أن يجوز التقديم على ذلك الوقت المعين واللازم باطل فالملزوم مثله .

الصورة الثانية : الأمر المطلق وهو أن يقول افعل ولا يقيده بزمان معين فاذا لم يفعل المكلف ذلك فى أول أوقات الامكان فهل يجب فعله فيما بعد أو يحتاج إلى دليل فمن لم يقل بالفور يقول ان ذلك الأمر المطلق يقتضى الفعل مطلقا فلا يخرج المكلف عن العهدة إلا بفعله ومن قال بالفور قال إنه يقتضى الفعل بعد أول أوقات الا مكان و به قال أبو بكر الرازى ومن القائلين بالفور من يقول إنه لا يقتضيه بل لا بد فى ذلك من دليل زائد . قال فى المحصول ومنشأ الخلاف أن قول القائل لغيره افعل هل معناه افعل فى الزمان الثانى فان عصيت ففى الثالث فان عصيت ففى الرابع ثم كذلك أبدا أو معناه فى الثانى من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالأول اقتضى الأمر الأول الفعل فى سائر الأزمان وان قلنا بالثانى لم يقتضه والحق أن الامر المطلق يقتضى الفعل من غير تقييد بزمان فلا يخرج المكلف عن عهدته إلا بفعله وهو أداء وان طال التراخى لأن تعيين بعض أجزاء الوقت له لا دليل عليه واقتضاؤه الفور لا يستلزم أنه بعد أول أوقات الامكان قضاء بل غاية ما يستلزمه أن يكون المكلف آثما بالتأخير عنه إلى وقت آخر . وقد استدل للقائلين بأن الأمر المقيد بوقت معين لا يقتضى إيقاع ذلك الفعل فى وقت آخر بانه لو وجب القضاء بالأمر الأول لكان مقتضيا للقضاء واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فبينة اذ الوجوب أخص من الاقتضاء وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم وأما انتفاء اللازم فلأنا قاطعون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى يوم الجمعة بوجه من وجوه الاقتضاء ولا يتناوله أصلا ، واستدل لهم أيضا بأنه لو وجب القضاء بالأمر الاول لاقتضاه ولو اقتضاه لكان أداء فيكونان سواء فلا يأثم بالتأخير وأجيب عن[2] بان الامر المقيد بوقت أمر بايقاع الفعل فى ذلك الوقت المعين فاذا فات قبل ايقاع الفعل فيه بقى الوجوب مع نقص فيه فكان ايقاعه فيما بعده قضاء ، و يرد هذا بمنع بقاء الوجوب بعد انقضاء الوقت المعين ، واستدل القائلون بأن القضاء بالأمر الاول بقولهم الوقت للمأمور به كالاجل للدين فكما أن الدين لا يسقط بترك تأديته فى أجله المعين بل يجب القضاء فيما بعده فكذلك المأمور به اذا لم يفعل فى وقته المعين

(١) كذا بالأصل سقط من العبارة قوله فعله فى غيره .

(٢) كذا بالاصل بسقوط مدخول عن ولعل الاصل عن هذين يعنى الدليلين ، وانظر حاشية السعد على شرح العضد فى هذا المقام وتأمل .

أى قضاءه بها (النسائى عن الحسن مرسلا) وسيأتى بيان المرسل وأنه لا يحتج به الا فيما استثنى (فانه) أى قضاءه بها (لا يعم) باعتبار المعنى من حيث المقضى له (كل جار) شريكا أو غيره (لاحتمال خصوصية) وقع القضاء لاجلها كائنة (فى ذلك الجار) المقضى له لا توجد فى غيره ككونه شريكا للبائع كما يحتمل عدم الخصوصية فقد تعارض الاحتمالان ولا مرجح فلا يثبت العموم أى بحسب المعنى والا فانتفاؤه بحسب اللفظ ظاهر لأن الجار فى الخبر جار معين كما أشار اليه بقوله فى ذلك الجار وهو الموافق للغالب من أن القضاء انما يكون لمعين وحمل القضاء على غير معناه المتبادر منه خلاف الظاهر بلا دليل كالحمل على أن هذا الخبر منقول بالمعنى وأنه حكاية لقوله صلى الله عليه وسلم الشفعة ثابتة للجار (والخاص يقابل العام) فيؤخذ حده من حد العام (فيقال فيه) أى فى حده ولأجله (ما) أى لفظ (لا) يعم أى لا (يتناول) دفعة (شيئين فصاعدا من غير حصر) فدخل فيه مالا يتناول شيئين (نحو رجل و) ما يتناول شيئين فقط نحو (رجلين و) ما يتناول أكثر مع الحصر نحو (ثلاثة رجال) لكن يخرج عنه الجمع

ويجاب عن هذا بالفرق بينهما بالاجماع على عدم سقوط الدين إذا انقضى أجله ولم يقضه من هو عليه و بأن الدين يجوز تقديمه على أجله المعين بالاجماع واستدلوا (١) محل النزاع فانه لايجوز تقديمه عليه بالاجماع . واستدلوا أيضا بأنه لو وجب بأمر جديد لكان أداء لأنه أمر بفعله بعد ذلك الوقت المعين فكان كالأمر بفعله ابتداء . ويجاب عنه بأنه لابدّ فى الأمر بالفعل بعد انقضاء ذلك الوقت من قرينة تدل على أنه يفعل استدراكا لما فات أما مع عدم القرينة الدالة على ذلك فما قالوه يلزم ولا يضرنا ولا ينفعهم .

الفصل التاسع

اختلفوا هل الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء أم لا فذهب الجمهور إلى الثانى وذهب جماعة الى الأول . احتج الأولون بأنه لو كان الأمر بالأمر بالشيء أمرا بذلك الشيء لكان قول القائل لسيد العبد مر عبدك ببيع ثوبى تعدّيا على صاحب العبد بالتصرف فى عبده بغير إذنه ولكان قول صاحب الثوب بعد ذلك للعبد لاتبعه مناقضا لقوله للسيد مر عبدك ببيع ثوبى لورود الأمر والنهى على فعل واحد ، وقال السبكى إن لزوم التعدى ممنوع لأن التعدى هو أمر عبد الغير بغير أمر سيده فان أمره للعبد متوقف على أمر سيده وليس بشيء لأن النزاع فى أن قوله مر عبدك الخ هل هو أمر للعبد ببيع الثوب أم لا ، لا فى أن السيد إذا أمر عبده بموجب مر عبدك هل يتحقق عند ذلك أمر للعبد من قبل القائل مر عبدك بجعل السيد سفيرا أو وكيلا . وأما استدلا لهم بما ذكروه من المناقضة ، فقد أجيب عنه بأن المراد هنا منعه من البيع بعد طلبه منه وهو نسخ لطلبه منه . واحتج الآخرون بأوامر الله سبحانه لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم بأن يأمرنا فانا مأمورون بتلك الأوامر وكذلك أمر الملك لوزيره بأن يأمر فلانا بكذا فان الملك هو الآمر بذلك المأمور لا الوزير . وأجيب بأنه فهم ذلك فى الصورتين من قرينة أن المأمور أولا هو رسول ومبلغ عن الله وأن الوزير هو مبلغ عن الملك لامن لفظ الأمر المتعلق بالمأمور الأول (٢) ومحل النزاع هو هذا . أما لو قال قل لفلان افعل كذا فالأول آمر والثانى مبلغ بلا نزاع ، كذا نقل عن السبكى وابن الحاجب واختار السعد التسوية بينهما والأول أولى قال فى المحصول فلو قال زيد لعمرو كل ما أوجب عليك زيد فهو واجب عليك فالأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء فى هذه الصورة ولكنه بالحقيقة إنما جاء من قوله كل ما أوجب عليك فلان فهو واجب أما لو لم يقل ذلك كما فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع فان ذلك لايقتضى الوجوب على الصبى انتهى وهذا الحديث ثابت فى السنن ومما يصلح مثالا لمحل النزاع ماثبت فى الصحيحين وغيرهما من قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعمر وقد طلق ابنه عبد الله امرأته وهى حائض مره فليراجعها وقيل إنه ليس مما يصلح مثالا لهذه المسئلة لأنه قد صرح فيه بالأمر من الشارع بالمراجعة حيث قال فليراجعها بلام الأمر و إنما يكون مثالا لو قال مره بأن يراجعها والظاهر أنه من باب قل لفلان افعل كذا وقد تقدم الخلاف فيه .

---

(١) كذا بالأصل ولعل صوابه بخلاف محل النزاع

(٢) قوله بالمأمور الأول كذا بالأصل وصوابه بالمأمور الثانى تدبر

المنكر كرجال مع أنه غير عام كما تقدم فيحتمل أنه عنده من الخاص فيرد عليه وأنه واسطة بين العام والخاص كما صرح به بعضهم على القول بعدم عمومه فلا (والتخصيص) مصدر خصص بمعنى خص (تمييز بعض الجملة) أى مجموع أمور مدلولة للفظ عام أو غيره بطريق المنطوقية أو المفهومية قبل وقت العمل بها عن باقيها فى الحكم الذى أثبت لها (أى إخراجه) أى الدلالة قبل وقت العمل على خروج بعض الجملة عن حكمها وهذا أحد اطلاقى التخصيص وهو المشهور من الاصطلاح كما قاله بعضهم والاطلاق الآخر أنه تمييز بعض العام أى الدلالة قبل الوقت على خروجه عن حكمه وخرج بقبل وقت العمل التمييز بعد دخوله فانه نسخ لاتخصيص و ببعض الجملة كلها فانه نسخ والتمييز المذكور (كاخراج المعاهدين) بفتح الهاء كما هو الشائع على الألسنة أى الذين عاهدهم المسلمون أى أعطوهم عهدا وموثقا أن لايتعرضوا لهم أو بكسرها أى الذين عاهدوا أى المسلمين أى أخذوا منهم عهدا وموثقا أن لايتعرضوا لهم أى الدلالة على خروجهم (من) حكم المشركين فى (قوله تعالى اقتلوا المشركين) أى الكفار باشراك أو غيره (وهو) أى التخصيص بمعنى

إلى) قسمين (متصل ومنفصل) قال العضد لأنه إما أن لا يستقل بنفسه أو يستقل الأول المتصل والثاني المنفصل انتهى (فالمتصل) أنواع منها (الاستثناء) أي اللفظ الدال عليه بمعنى مجموع إلا أو إحدى اخواتها مع متعلقها كما هو المناسب للوصف بالاتصال ولتفسير الشارح في شرح جمع الجوامع الاستثناء بالدال عليه وإن أمكن الحمل على الظاهر إذ نفس الاخراج بالا أو احدى أخواتها الخ يفيد التخصيص فقوله (وسيأتي بيانه) أي نفس الاستثناء من قبيل الاستخدام (و) منها (الشرط) بمعنى صيغته (نحو) ان جاءوك من (أكرم بني تميم ان جاءوك) وإنما فسر قوله ان جاءوك بقوله (أي الجائين) منهم ليتضح التخصيص الذي هو اخراج البعض وابقاء البعض لظهوره في انقسامهم الى جاء وغيره إذ قد يتوهم أن المراد تعليق الأمر باكرام الجملة على مجيء الجملة ولا تخصيص فيه كما هو ظاهر فان قلت عند مجيء الجملة يكون مأمورا باكرامها فلا يشمله التخصيص إذ لا إخراج فيه قلت المعتبر في التخصيص هو الاخراج بحسب الدلالة دون الواقع (و)

الفصل العاشر

اختلفوا أهل الأمر بالماهية الكلية يقتضي الأمر بها أو بشيء من جزئياتها على التعيين أم هو أمر بفعل مطلق تصدق عليه الماهية و يخبر به عنها صدق الكلي على جزئياته من غير تعيين فذهب الجمهور الى الثاني وقال بعض الشافعية بالأول . احتج الأولون بأن الماهية الكلية يستحيل وجودها في الأعيان فلا تطلب والا امتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع ووجه ذلك أنها لو وجدت في الأعيان لزم تعددها كلية في ضمن الجزئية فمن حيث انها موجودة تكون شخصية جزئية ومن حيث انها الماهية الكلية تكون كلية وأنه محال فمن قال لآخر بع هذا الثوب فان هذا لا يكون أمرا ببيعه بالغبن ولا بالثمن الزائد ولا بالثمن المساوي لأن هذه الأنواع مشتركة في مسمى البيع وتمييزه كل واحد منها بخصوص كونه بالغبن أو بالثمن الزائد أو المساوي وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فالأمر بالبيع الذي هو جهة الاشتراك لا يكون أمرا بما به يمتاز كل واحد من الأنواع عن الآخر لا بالذات ولا بالاستلزام و إذا كان كذلك فالأمر بالجنس لا يكون البتة أمرا بشيء من أنواعه لكن إذا دلت القرينة على ارادة بعض الأنواع حمل اللفظ عليه . قال في المحصول وهذه قاعدة شريفة برهانية ينحل بها كثير من القواعد الفقهية ان شاء الله . ومما يوضح المقام ويحصل به المرام من هذا الكلام ما ذكره أهل علم المعقول من أن الماهيات ثلاث . الأولى الماهية لابشرط شيء من القيود ولا بشرط عدمها وهي التي يسميها أهل المنطق الماهية المطلقة و يسمونها الكلي الطبيعي ، والخلاف في وجودها في الخارج معروف والحق أن وجود الطبيعي بمعنى وجود أشخاصه . والثانية الماهية بشرط لاشيء : أي بشرط خلوها عن القيود و يسمونها الماهية المجردة ولا خلاف بينهم في أنها لا توجد في الخارج . والثالثة الماهية بشرط شيء من القيود ولا خلاف في وجودها في الخارج . وتحقيقه أن الماهية قد تؤخذ بشرط أن تكون مع بعض العوارض كالانسان بقيد الوحدة ، فلا يصدق على المتعدد و بالعكس وكالمقيد بهذا الشخص ، فلا يصدق على فرد آخر ، وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء ولا ارتياب في وجودها في الأعيان ، وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض ، وتسمى المجردة والماهية بشرط لاشيء ولا خفاء في أنها لاتوجد في الأعيان بل في الأذهان ، وقد تؤخذ لابشرط أن تكون مقارنة أو مجردة بل مع تجويز أن يقارنها شيء من العوارض وأن لايقارنها وتكون مقولا على المجموع حال المقارنة وهي الكلي الطبيعي والماهية لابشرط شيء والحق وجودها في الأعيان لكن لامن حيث كونها جزءا من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الأكثرين بل من حيث إنه يوجد شيء تصدق هي عليه وتكون عينه بحسب الخارج ، و إن تغايرا بحسب المفهوم و بمجموع ما ذكرناه يظهر لك بطلان قول من قال إن الأمر بالماهية الكلية يقتضي الأمر بها ولم يأتوا بدليل يدل على ذلك دلالة مقبولة .

الفصل الحادي عشر

اختلفوا إذا تعاقب أمران بمتماثلين هل يكون الثاني للتأكيد فيكون المطلوب الفعل مرة واحدة أو التأسيس فيكون المطلوب الفعل مكررا وذلك نحو أن يقول صل ركعتين صل ركعتين

فقال الجبائي و بعض الشافعية انه للتأكيد وذهب الأكثر إلى أنه للتأسيس ، وقال أبو بكر الصيرفي بالوقف في كونه تأسيسا أو تأكيدا و به قال أبو الحسين البصري . احتج القائلون بالتأكيد بأن التكرير قد كثر في التأكيد فكان الحمل على ما هو أكثر و إلحاق الأقل به أولى و بأن الأصل البراءة من التكليف المتكرر فلا يصار اليه مع الاحتمال . ويجاب بمنع كون التأكيد أكثر في محل النزاع فان دلالة كل لفظ على مدلول مستقل هو الأصل الظاهر و بمنع صحة الاستدلال بأصلية البراءة أو ظهورها فان تكرار اللفظ يدل على مدلول كل واحد منهما أصلا وظاهرا لأن أصل كل كلام وظاهره الافادة لا الاعادة وأيضا التأسيس أكثر والتأكيد أقل وهذا معلوم عند كل من يفهم لغة العرب . واذا تقرر لك رجحان هذا المذهب عرفت منه بطلان ما احتج به القائلون بالوقف من أنه قد تعارض الترجيح في التأسيس والتأكيد . أما لو لم يكن الفعلان من نوع واحد فلا خلاف أن العمل بهما متوجه نحو صل ركعتين صم يوما وهكذا إذا كانا من نوع واحد ولكن قامت القرينة الدالة على أن المراد التأكيد نحو صم اليوم صم اليوم ونحو صل ركعتين صل ركعتين فان التقييد باليوم وتعريف الثاني يفيدان أن المراد بالثاني هو الأول وهكذا إذا اقتضت العادة أن المراد التأكيد نحو اسقني ماء اسقني ماء وهكذا إذا كان التأكيد بحرف العطف نحو صل ركعتين وصل ركعتين لأن التكرير المفيد للتأكيد لم يعهد إيراده بحرف العطف وأقل الأحوال أن يكون قليلا والحمل على الأكثر أولى . أما لو كان الثاني مع العطف معرفا فالظاهر التأكيد نحو صل ركعتين وصل الركعتين لأن دلالة اللام على إرادة التأكيد أقوى من دلالة حرف العطف على إرادة التأسيس .

الباب الثاني

في النواهي وفيه مباحث ثلاثة

البحث الأول : اعلم أن النهي في اللغة معناه المنع يقال نهاه عن كذا أي منعه عنه ومنه سمي العقل نهية لأنه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب و يمنعه عنه وهو في الاصطلاح القول الانشائي الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء فخرج الأمر لأنه طلب فعل غير كف وخرج الالتماس والدعاء لأنه لا استعلاء فيهما وأورد على هذا الحد قول القائل كف بقيد عن كذا وأجيب بأنه يلتزم كونه من جملة أفراد النهي فلا يرد النقض به ولهذا قيل إن اختلافهما باختلاف الحيثيات والاعتبارات فقولنا كف عن الزنا باعتبار الاضافة إلى الكف أمر والى الزنا نهي وأوضح صيغ النهي لاتفعل كذا ونظائرها و يلحق بها اسم لاتفعل من أسماء الأفعال كه فان معناه لاتفعل وصه فان معناه لاتتكلم وقد تقدم في حد الأمر ما اذا رجعت اليه عرفت ما يرد في هذا المقام من الكلام اعتراضا ودفعا .

البحث الثاني : اختلفوا في معنى النهي الحقيقي فذهب الجمهور إلى أن معناه الحقيقي هو التحريم وهو الحق و يرد فيما عداه مجازا كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لاتصلوا في مبارك الإبل فانه للكراهة وكما في قوله تعالى ــ ربنا لاتزغ قلوبنا ــ فانه للدعاء وكما في قوله تعالى ــ لاتسألوا عن أشياء ــ فانه للارشاد وكما في قول السيد لعبده الذي لم يمتثل أمره لاتمتثل أمري فانه للتهديد وكما في قوله تعالى ــ ولاتمدن عينيك ــ فانه للتحقير وكما في قوله تعالى ــ ولاتحسبن الله غافلا ــ فانه لبيان العاقبة وكما في قوله

منها (التقييد بالصفة) وهي هنا ما أفاد معنى في الموصوف من نعت وحال وغيرهما فخرجت الكاشفة ونحوها وسواء المتأخرة (نحو) الفقهاء من قولك (أكرم بني تميم الفقهاء) فخرج غير الفقهاء والمتقدمة نحو أكرم فقهاء بني تميم وفي المتوسطة نحو أكرم بني تميم الفقهاء و بني سليم تردد والمختار رجوعها لما بعدها أيضا (والاستثناء) نفسه (اخراج ما) أي الدالة على خروج شيء من حكم الكلام أي بالا أو احدى أخواتها وكأن سكوته عن ذلك لظهوره فخرج نحو أستثني زيدا فلا يسمى استثناء في الاصطلاح وان كان مثله هنا (لولاه) أي لولا ذلك الاخراج موجود (لدخل) أي لحكم بدخول (ذلك) الشيء (في) حكم (الكلام) المخرج منه (نحو) اخراج زيد من المجيء في (نحو جاء القوم إلا زيدا) وهذا حد الاستثناء المتصل وهو ما يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه وسكت عن المنقطع وهو ما لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه نحو جاء القوم إلا الحمير إما للاقتصار على الأصل وإما لأن المنقطع لايخصص على ما صرح به العضد لكن فيه نظر بيناه في الأصل وحاصله أن في المنقطع إخراجا من حكم المفهوم والتخصيص شامل لمثل ذلك كما يعلم من شرحه السابق وهل يشترط في المتصل وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه حتى لا يصح

جاء في رجال إلا زيدا على الاستثناء أو يكفي جواز الدخول خلاف وأكثر النحاة على الأول كما قاله الرضي (وإنما يصح) الاستثناء (بشرط أن يبقى) بعد الاستثناء (من المستثنى منه شيء) وإن قل كنحو له على عشرة إلا تسعة) فيلزمه واحد (فلو) لم يبق منه شيء كما لو (قال) قائل له على عشرة (إلا عشرة لم يصح) الاستثناء فتلزمه العشرة نعم إن أتبعه باستثناء آخر صح كقوله له على عشرة إلا عشرة إلا خمسة صح فتلزمه خمسة وكأنه قال له على عشرة إلا عشرة ناقصة خمسة وهو بمعنى إلا خمسة واستثنى بعضهم الوصية فيصح فيها الاستثناء المستغرق ويكون رجوعا نحو أوصيت له بمائة إلا مائة وفيه بحث في الأصل (ومن شرطه) أي من شروط صحة الاستثناء (أن يكون) أي الاستثناء بمعنى الصيغة وهي إلا مع متعلقها ففيه استخدام (متصلا) عرفا لا حسا فلا يضر انفصاله بنحو سكتة تنفس أو تعب أو طول كلام (بالكلام) المستثنى منه (ولو) انفصل عنه عرفا كالو قال جاء القوم ثم قال بعد يوم إلا زيدا لم يصح الاستثناء وترك بقية الشروط المبينة في المبسوطات اختصارا وظاهر أن المراد الاتصال بحسب الوجود فلا يضر معه الانفصال بحسب الاعلام (ويجوز تقديم) لفظ (المستثنى) مع أداة

تعالى ـ لا تعتذروا اليوم ـ فانه للتأييس وكما في قولك لمن يساويك لا تفعل فانه للالتماس. والحاصل أنه يرد مجازا لما ورد له الأمر كما تقدم ولا يخالف الأمر إلا في كونه يقتضي التكرار في جميع الأزمنة وفي كونه للفور فيجب ترك الفعل في الحال. قيل ويخالف الأمر أيضا في كون تقدم الوجوب قرينة دالة على أنه للاباحة ونقل الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني الاجماع على أنه لا يكون تقدم الوجوب قرينة للاباحة وتوقف الجويني في نقل الاجماع ومجرد هذا التوقف لا يثبت له [1] في نقل الأستاذ. واحتج القائلون بأنه حقيقة في التحريم بأن العقل يفهم الحتم من الصيغة المجردة عن القرينة وذلك دليل الحقيقة واستدلوا أيضا باستدلال السلف بصيغة النهي المجردة عن التحريم وقيل انه حقيقة في الكراهة واستدلوا على ذلك بأن النهي انما يدل على مرجوحية المنهي عنه وهو لا يقتضي التحريم. وأجيب بمنع ذلك بل السابق الى الفهم عند التجرد هو التحريم وقيل مشترك بين التحريم والكراهة فلا يتعين أحدهما إلا بدليل وإلا كان جعله لأحدهما ترجيحا من غير مرجح وقالت الحنفية إنه يكون للتحريم اذا كان الدليل قطعيا ويكون للكراهة إذا كان الدليل ظنيا ورد بأن النزاع انما هو في طلب الترك وهذا طلب قد يستفاد بقطعي فيكون قطعيا وقد يستفاد بظني فيكون ظنيا.

البحث الثالث: في اقتضاء النهي الفساد فذهب الجمهور إلى أنه اذا تعلق النهي بالفعل بأن طلب الكف عنه فان كان لعينه أي لذات الفعل أو لجزئه وذلك بأن يكون منشأ النهي قبحا ذاتيا كان النهي مقتضيا للفساد المرادف للبطلان سواء كان ذلك الفعل حسيا كالزنا وشرب الخمر أو شرعيا كالصلاة والصوم والمراد عندهم أنه يقتضيه شرعا لا لغة وقيل إنه يقتضي الفساد لغة كما يقتضيه شرعا وقيل ان النهي لا يقتضي الفساد إلا في العبادات فقط دون المعاملات وبه قال أبو الحسين البصري والغزالي والرازي وابن الملاحي والرصاص. استدل الجمهور على اقتضائه للفساد شرعا بأن العلماء في جميع الأعصار لم يزالوا يستدلون به على الفساد في أبواب الربويات والأنكحة والبيوع وغيرها وأيضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لأن الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا فكان فعله كلا فعل وامتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فأولى لفوات الزائد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة وأن كانت راجحة امتنعت الصحة لخلوه عن المصلحة أيضا بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي. واستدلوا على عدم اقتضائه للفساد لغة بأن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا. واستدل القائلون بأنه يقتضيه لغة كما يقتضيه شرعا بأن العلماء لم يزالوا يستدلون به على الفساد. وأجيب بأنهم إنما استدلوا به على الفساد لدلالة الشرع عليه لا لدلالة اللغة. واستدلوا ثانيا بأن الأمر يقتضي الصحة لما تقدم والنهي نقيضه والنقيضان لا يجتمعان فيكون النهي مقتضيا للفساد وأجيب بأن الأمر يقتضي الصحة شرعا لا لغة فاقتضاء الأمر الصحة لغة ممنوع كما أن اقتضاء النهي للفساد لغة ممنوع. واستدل القائلون بأنه لا يقتضي الفساد إلا في العبادات دون المعاملات بأن العبادات المنهي عنها

---

(١) بياض بالأصل ولعل المتروك، قوله قدح كما يؤخذ من عبارة ابن أمير الحاج حيث قال بعد قول ابن الهمام وتوقف الامام لا يتجه إلا بالطعن في نقله ونقل الخلاف ما نصه وظاهر كلام الامام أنه لم يقله إلا تخمينا فلا يقدح.

الاستثناء كما هو ظاهر (على) لفظ (المستثنى منه نحو) التقديم الذى فى (ماقام الازيدا أحد ويجوز الاستثناء)

لوصحت لكانت مأمورا بها ندبا لعموم أدلة مشروعية العبادات فيجتمع النقيضان لأن الأمر لطلب الفعل والنهى لطلب الترك وهو محال وأما عدم اقتضائه للفساد فى غير العبادات فلأنه لو اقتضاه فى غيرها لكان غسل النجاسة بماء مغصوب والذبح بسكين مغصوبة وطلاق البدعة والبيع فى وقت النداء والوطء فى زمن الحيض غير مستتبعة لآثارها من زوال النجاسة وحل الذبيحة وأحكام الطلاق والملك وأحكام الوطء واللازم باطل فالملزوم مثله . وأجيب بمنع كون النهى فى الأمور المذكورة لذات الشيء أو لجزئه بل لأمر خارج ولو سلم لكان عدم اقتضائها للفساد لدليل خارجى فلا يرد النقض بها وذهب جماعة من الشافعية والحنفية والمعتزلة إلى أنه لايقتضى الفساد لالغة ولاشرعا لافى العبادات ولافى المعاملات قالوا لأنه لو دل على الفساد لغة أو شرعا لناقض التصريح بالصحة لغة أو شرعا واللازم باطل أما الملازمة فظاهرة ، وأما بطلان اللازم فلأن الشارع لو قال نهيتك عن الربا نهى تحريم ولو فعلت لكان البيع المنهى عنه موجبا للملك لصح من غير تناقض لالغة ولا شرعا . وأجيب بمنع الملازمة لأن التصريح بخلاف النهى قرينة صارفة له عن الظاهر ولم ندّع إلا أن ظاهره الفساد فقط . وذهبت الحنفية إلى مالا تتوقف أن معرفته على الشرع كالزنا وشرب الخمر يكون النهى عنه لعينه ويقتضى الفساد إلا أن يقوم الدليل على أنه منهى عنه لوصفه أو المجاور له فيكون النهى حينئذ عنه لغيره فلا يقتضى الفساد كالنهى عن قربان الحائض وأما الفعل الشرعى وهو مايتوقف معرفته على الشرع فالنهى عنه لغيره فلا يقتضى الفساد ولم يستدلوا على ذلك بدليل مقبول . والحق أن كل نهى من غير فرق بين العبادات والمعاملات يقتضى تحريم المنهى عنه وفساده المرادف للبطلان اقتضاء شرعيا ولا يخرج عن ذلك إلا ماقام الدليل على عدم اقتضائه لذلك فيكون هذا الدليل قرينة صارفة له من معناه الحقيقى إلى معناه المجازى . ومما يستدل به على هذا ماورد فى الحديث المتفق عليه وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم « كل أمر ليس عليه أمرنا فهو ردّ » والمنهى عنه ليس عليه أمرنا فهو رد وما كان ردا أى مردودا كان باطلا وقد أجمع العلماء مع اختلاف أعصارهم على الاستدلال بالنواهى على أن المنهى عنه ليس من الشرع وأنه باطل لايصح وهذا هو المراد بكون النهى مقتضيا للفساد وصح عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه مااستطعتم وان نهيتكم عن شيء فاجتنبوه فأفاد وجوب اجتناب المنهى عنه وذلك هو المطلوب ودع عنك ماروعوا به من الرأى هذا اذا كان النهى عن الشيء لذاته أو لجزئه أما لو كان النهى عنه لوصفه وذلك نحو النهى عن عقد الربا لاشتماله على الزيادة فذهب الجمهور إلى أنه لايدل على فساد المنهى عنه بل على فساد نفس الوصف واحتجوا لذلك بأن النهى عن الشيء لوصفه لو دل على فساد الأصل لناقض التصريح بالصحة كما مر وأيضا كان يلزم أن لايعتبر طلاق الحائض ولا ذبح ملك الغير لحرمته اجماعا وذهب جماعة إلى أنه يقتضى فساد الأصل محتجين بأن النهى ظاهر فى الفساد من غير فرق بين كونه لذاته أو لصفاته وماقيل من جواز التصريح بالصحة فلنلتزم ان وقع ويكون دليلا على خلاف مايقتضيه الظاهر ، وقد استدل أهل العلم على فساد صوم يوم العيد بالنهى الوارد عن صومه وليس ذلك لذاته ولا لجزئه لأنه صوم وهو مشروع بل لكونه صوما فى يوم العيد وهو وصف لذات الصوم . قال بعض المحققين من أهل الأصول ان النهى عن الشيء لوصفه هو أن ينهى عن الشيء مقيدا بصفة نحو لاتصلّ كذا ولا تبع كذا وحاصله ماينهى عن وصفه لا مايكون الوصف علة للنهى . وأما النهى عن الشيء لغيره نحو النهى عن الصلاة فى الدار المغصوبة فقيل لايقتضى الفساد لعدم مضادته لوجوب

للشيء (من الجنس) له أى مما هو بعضه (كما) أى كالاستثناء الذى (تقدم) فى الأمثلة (ومن غيره نحو) الاستثناء الذى فى (جاء القوم إلا الحمير) ونحو له علىّ ألف درهم إلا ثوبا فيلزمه ألف ناقص قيمة ثوب يرجع فى بيان قيمته اليه (والشرط المخصص) وهو الصيغة (يجوز أن يتقدم على المشروط) به (نحو إن جاءك بنو تميم فا كرمهم) ولما تشابه المطلق والمقيد مع العام والخاص كما هو ظاهر جمعهما معهما فى مبحثهما حيث قال هنا (والمقيد) أى واللفظ المقيد (بالصفة) لأن التقييد والاطلاق من عوارض الألفاظ باعتبار معانيها اصطلاحا كما قاله الأصفهانى قال وان أطلق على الثانى فلامشاحة فى الاصطلاح اهـ وحينئذ فاللائق كما هو ظاهر أن يراد بالصفة اللفظ أيضا وينبغى أن يراد بها الأعم من النعت النحوى فيدخل المضاف كسائمة الغنم والمضاف اليه كغنم السائمة (يحمل عليه المطلق) عن ذلك المقيد بأن يحكم بأنه أريد منه ذلك المقيد دون غيره ان اقتضى القياس حمله عليه لامطلقا بأن وجد الجامع بينهما كما هو مراد الشافعى رضى الله عنه عند أكثر أصحابه كما قاله العلامة

هنا بما بسطت رده فى الأصل لكن محل الحمل اذا اختلف سببهما واتحد حكمهما أو اتحد سببهما واختلف حكمهما فالأول (كالرقبة) أى كلفظ رقبة فانها (قيدت بالإيمان) حيث وصفت بما يتضمنه (فى بعض المواضع كما) أى كالتقييد الذى (فى) آية (كفارة القتل) فى قوله تعالى فيها ـ فتحرير رقبة مؤمنة ـ أى عليه (وأطلقت) عن التقييد به (فى بعض المواضع كما) أى كالاطلاق الذى (فى) آية (كفارة الظهار) فى قوله تعالى فيها ـ فتحرير رقبة ـ والسبب فى الموضعين مختلف إذ هو فى الأول القتل وفى الثانى الظهار والحكم فيهما واحد وهو وجوب التحرير أى الاعتاق والجامع حرمة سببهما أى فى ذاته فلا ينافى أن آية القتل واردة فى الخطأ ولا حرمة فيه على المخطىء كما أن الظهار قد لا يحرم لنحو جهل يعذر به والثانى كلفظ الأيدى فانها أطلقت فى بعض المواضع كما فى قوله تعالى فى آية التيمم فامسحوا بوجوهكم وأيديكم ـ وقيدت فى بعض المواضع بالى المرافق كما فى قوله تعالى فى آية الوضوء ـ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى

أصله لتغاير المتعلقين والظاهر أنه يضاد وجود أصله لأن التحريم هو ايقاع الصلاة فى ذلك المكان كما صرح به الشافعى وأتباعه وجماعة من أهل العلم فهو كالنهى عن الصوم فى يوم العيد لافرق بينهما ، وأما الحنفية فيفرقون بين النهى عن الشىء لذاته ولجزئه ولوصف لازم ولوصف مجاور ويحكمون فى بعض بالصحة وفى بعض بالفساد فى الأصل أو فى الوصف ولهم فى ذلك فروق وتدقيقات لاتقوم بمثلها الحجة ، ثم النهى عن الشىء لذاته أو لجزئه الذى لايتم الابه يقتضى فساده فى جميع الأحوال والأزمنة والنهى عنه للوصف الملازم يقتضى فساده مادام ذلك الوصف والنهى عنه لوصف مفارق أو لأمر خارج يقتضى النهى عنه عند ايقاعه متصفا بذلك الوصف وعند ايقاعه فى ذلك الأمر الخارج عنه لأن النهى عن ايقاعه مقيدا بهما يستلزم فساده مادام قيدا له .

الباب الثالث

فى العموم وفيه ثلاثون مسئلة

المسئلة الأولى : فى حده وهو فى اللغة شمول أمر لمتعدد سواء كان الأمر لفظا أو غيره ومنه قولهم عمهم الخير اذا شملهم وأحاط بهم وأما حده فى الاصطلاح ، فقال فى المحصول هو اللفظ المستغرق لجميع مايصلح له بحسب وضع واحد كقوله الرجال فانه مستغرق لجميع مايصلح له ولاتدخل عليه النكرات كقولهم رجل لأنه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولا يستغرقهم ولا التثنية ولا الجمع لأن لفظ رجلان ورجال يصلح لكل اثنين وثلاثة ولا يفيد أن الاستغراق ولا ألفاظ العدد كقولنا خمسة لأنه يصلح لكل خمسة ولا يستغرقه . وقولنا بحسب وضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك والذى له حقيقة ومجاز فان عمومه لايقتضى أن يتناول مفهوميه معا انتهى . وقد سبقه إلى بعض ماذكره فى هذا الحد أبو الحسين البصرى ، فقال العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له ورد عليه المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد واندفع الاعتراض عنه بزيادة قيد بوضع واحد ثم ورد عليه نحو عشرة ومائة ونحوهما لأنه يستغرق مايصلح له من المتعدد الذى يفيده وهو معنى الاستغراق ودفع بمثل ماذكره فى المحصول ، وقال أبو على الطبرى هو مساواة بعض ماتناوله لبعض واعترض عليه بلفظ التثنية فان أحدهما مساو للآخر وليس بعام ، وقال القفال الشاشى أقل العموم شيآن كما أن الخصوص واحد وكأنه نظر إلى المعنى اللغوى وهو الشمول والشمول حاصل فى التثنية والا فمن المعلوم أن التثنية لاتسمى عموما لاسيما اذا قلنا أقل الجمع ثلاثة فاذا سلب عن التثنية أقل الجمع فسلب العموم عنها أولى وقال المازرى العموم عند أئمة الأصول هو القول المشتمل على شيئين فصاعدا والتثنية عندهم عموم لما يتصور فيها من معنى الجمع والشمول الذى لايتصور فى الواحد ولا يخفى مايرد عليه . وقال الغزالى هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا واعترض عليه أنه ليس بجامع ولامانع أما كونه ليس بجامع فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فانه عام ومدلوله ليس بشىء وأيضا الموصولات مع صلاتها من جملة العام وليست بلفظ واحد وأما انه ليس بمانع فلأن كل مثنى يدخل فى الحد مع أنه ليس بعام وكذلك كل جمع لمعهود وليس بعام . وقد أجيب عن الأول بأن المعدوم والمستحيل شىء لغة وان لم يكن شيئا فى الاصطلاح وعن الثانى بأن الموصولات هى التى ثبت لها العموم والصلات مبينات

لما وقال ابن فورك اشتهر من كلام الفقهاء أن العموم هو اللفظ المستغرق وليس كذلك لأن الاستغراق عموم وما دونه عموم وأقل العموم اثنان ، وقال ابن الحاجب ان العام هو مادل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله مادل جنس وقوله على مسميات يخرج نحو زيد وقوله باعتبار أمر اشتركت فيه يخرج نحو عشرة فان العشرة دلت على آحاد لا باعتبار أمر اشتركت فيه لأن آحاد العشرة أجزاء العشرة لاجزئياتها فلا يصدق على واحد واحد أنه عشرة وقوله مطلقا ليخرج المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين وقوله ضربة أى دفعة واحدة ليخرج نحو رجل مما يدل على مفرداته بدلا لاشمولا . ويرد عليه خروج نحو علماء البلد مما يضاف من العمومات الى مايخصصه مع أنه عام قصد به الاستغراق ووجه ورود ذلك عليه من حيث اعتباره فى التعريف بقيد الاطلاق مع أن العام المضاف قد قيد بما أضيف هو اليه . وأجيب بأن الذى اشتركت المسميات فيه هو علماء البلد مطلقا لا العالم وعالم البلد لم يتقيد بقيد وإنما قيد العلماء ، وورد عليه أيضا أنه قد اعتبر الافراد فى العام وعلماء البلد مركب وأجيب بأن العام إنما هو المضاف من حيث انه مضاف والمضاف اليه خارج . وأورد عليه الجمع المنكر كرجال فانه يدل على مسميات وهى آحاده باعتبار ما اشتركت فيه وهو مفهوم رجل مطلقا لعدم العهد وليس بعام عند من يشترط الاستغراق . وقد أورد على المعتبرين الاستغراق فى حد العام مطلقا مفردا كان أو جمعا أن دلالته على الفرد تضمنية إذ ليس الفرد مدلولا مطابقيا ، لأن المدلول المطابقى هو مجموع الأفراد المشتركة فى المفهوم المعتبر فيه على ماصرحوا به ولا خارجا ولا لازما ولا يمكن جعله أى الفرد مما صدق عليه العام لصيرورته بمنزلة كلة واحدة فى اصطلاح العلماء ، وليس مما يصدق على أفراده بدلا ، بل شمولا ولا يلزم من تعليقه بالكل تعليقه بكل جزئى . وأجيب بأنه يلزم من تعليقه بالكل تعليقه بالجزء لزوما لغويا وأن ذلك مما يكفى فى الرسوم وفيه نظر . و إذا عرفت ماقيل فى حد العام علمت أن أحسن الحدود المذكورة هو ماقدمنا عن صاحب المحصول لكن مع زيادة قيد دفعة فالعام هو اللفظ المستغرق لجميع مايصلح له بحسب وضع واحد دفعة .

المسئلة الثانية : ذهب الجمهور الى أن العموم من عوارض الألفاظ فاذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة ، وقال القاضى أبو بكر إن العموم والخصوص يرجعان الى الكلام ثم الكلام الحقيق هو المعنى القائم بالنفس دون الصيغ انتهى . واختلف الأولون فى اتصاف المعانى بالعموم بعد اتفاقهم على أنه حقيقة فى الألفاظ ، فقال بعضهم إنها تتصف به حقيقة كما تتصف به الألفاظ ، وقال بعضهم إنها تتصف به مجازا ، وقال بعضهم إنها لا تتصف به لا حقيقة ولا مجازا . احتج القائلون بأنه حقيقة فيهما بأن العموم حقيقة فى شمول أمر لمتعدد فكما صح فى الألفاظ باعتبار شمول لفظ لمعان متعددة بحسب الوضع صح فى المعانى باعتبار شمول لفظ لمعان متعددة بحسب لا يتصور(١) شمول أمر معنوى لأمور متعددة كعموم المطر والخصب ونحوهما ، وكذلك مايتصوره الانسان من المعانى الكلية فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها ، ولذلك يقول المنطقيون العام مالا يمنع تصوره وقوع الشركة فيه والخاص بخلافه . وأجيب بأن العام شمول أمر لمتعدد وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك إذ الموجود فى مكان غير الموجود فى المكان الآخر و إنما هو أفراد من المطر والخصب وأيضا ماذكروه

(١) قوله باعتبار شمول لفظ لمعان متعددة بحسب لايتصور الخ ، كذا بالأصل وفى العبارة سقط وتحريف والصواب باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالتحقق فيها بيانه أنه يتصور الخ كما هى عبارة العضد .

الثانى وجوب الغسل والجامع بينهما اشتراكهما فى سبب حكمهما (فيحمل) فى القسمين (المطلق) وهو لفظ رقبة فى الموضع الثانى من مثال القسم الأول ولفظ أيدى فى الموضع الأول من مثال الثانى (على المقيد) وهو رقبة مؤمنة فى الأول وأيديكم الى المرافق فى الثانى بأن يحكم بأن المراد من الرقبة المطلقة الرقبة المؤمنة ومن الأيدى المطلقة الأيدى الى المرافق حتى يشترط إيمان الرقبة فى إجزاء كفارة الظهار ومسح الأيدى بالتراب إلى المرافق أى معها فى إجزاء التيمم بالقياس فى الأول على كفارة القتل وفى الثانى على الوضوء وإنما حمل المطلق على المقيد بالقياس كما تقرر (احتياطا) أى لأجل احتياطنا فى الخروج عن العهدة لتيقن الخروج عنها بالعمل بالمقيد سواء كان التكاليف فى الواقع بالمقيد أو بالمطلق بخلاف العمل بغير المقيد إذ قد يكون التكاليف فى الواقع بالمقيد فلا يحصل الخروج عن العهدة للاخلال بالقيد فظهر أنه لامنافاة بين تعليل الشارح بقوله احتياطا وكون الحمل بطريق القياس إذ لاتضاد ولا

فانه يجب عند توفر شروطه ويحتمل أن تعليل الشارح بالاحتياط مبنى على القول الآخر أن الحمل هنا لا بطريق القياس كما هو المتبادر منه وان خالف ما تقرر عن الشافعى رضى الله عنه أما إذا اتحد سببهما وحكمهما ففيه تفصيل بينته مع شروط الحمل فيما إذا اختلف السبب واتحد الحكم وفوائد أخر فى الأصل . ولما فرغ من المخصص المتصل وحمل المطلق على المقيد شرع فى المخصص المنفصل وكأنه لم ينبه هو ولا الشارح على ذلك لظهوره فقال (ويجوز تخصيص) بعض (الكتاب) أى القرآن الكريم غلب عليه اسم الكتاب فى عرف الشرع (بالكتاب) أى ببعض آخر منه وإن تأخر ورود العام أو جهل التاريخ خلافا لجمع منهم المصنف (نحو قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات) الشامل للمحصنات الكتابيات وقضية امتناع نكاحهن فانه (خص) أى قصر على غير المحصنات الكتابيات حتى يجوز نكاحهن (بقوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم أى حل لكم) فحذف الخبر لدلالة ماقبله عليه

عن المنطقيين غير صحيح فانهم يطلقون ذلك على الكلى لا على العام : ورد بمنع كونه يعتبر فى معنى العموم لغة هذا القيد بل يكفى الشمول سواء كان هناك أمر واحد أولم يكن . ومنشأ الخلاف هذا هو ماوقع من الخلاف فى معنى العموم فمن قال معناه شمول أمر لمتعدد الا الموجود الذهنى شخصيته منع من اطلاقه حقيقة على المعانى فلا يقال هذا المعنى عام لأن الواحد بالشخص لا شمول له ولا يتصف بالشمول لمتعدد الا الموجود الذهنى ووحدته ليست بشخصية فيكون عنده اطلاق العموم على المعانى مجازا لا حقيقة كما صرح به الرازى . ومن فهم من اللغة أن الأمر الواحد الذى أضيف اليه الشمول فى معنى العموم أعم من الشخصى ومن النوعى أجاز اطلاق العام على المعانى حقيقة . وقيل ان محل النزاع انما هو فى صحة تخصيص المعنى العام كما يصح تخصيص اللفظ العام لا فى اتصاف المعانى بالعموم ، وفيه بعد فان نصوص هؤلاء المختلفين مصرحة بأن خلافهم فى اتصاف المعانى بالعموم .

المسئلة الثالثة : هل يتصور العموم فى الأحكام حتى يقال حكم قطع السارق عام أنكره القاضى وأثبته الجوينى وابن القشيرى وقال المازرى الحق بناء هذه المسئلة على أن الحكم يرجع الى قول أو الى وصف يرجع الى الذات فان قلنا بالثانى لم يتصور العموم لما تقدم فى الأفعال وان قلنا يرجع الى قول فقوله سبحانه السارق يشمل كل سارق فنفس القطع فعل والأفعال لا عموم لها . قال القاضى أبو عبد الله الصيمرى الحنفى فى كتابه مسائل الخلاف فى أصول الفقه دعوى العموم فى الأفعال لا تصح عند أصحابنا ودليلنا أن العموم ما اشتمل على أشياء متغايرة والفعل لا يقع إلا على درجة واحدة ، وقال الشيخ أبو اسحق لا يصح العموم الا فى الألفاظ ، وأما فى الأفعال فلا يصح لأنها تقع على صفة واحدة ، فان عرفت اختص الحكم بها والا صار مجملا فما عرفت صفته مثل قول الراوى جمع بين الصلاتين فى السفر فهذا مقصور على السفر ومن الثانى قوله فى السفر فلا يدرى أنه كان طويلا أو قصيرا فيجب التوقف فيه ولا يدعى فيه العموم ، وقال ابن القشيرى أطلق الأصوليون أن العموم والخصوص لا يتصور الا فى الأقوال ولا يدخل فى الأفعال أعنى فى ذواتها فأما فى أسمائها فقد يتحقق ولهذا لا نتحقق ادعاء العموم فى أفعال النبى صلى الله عليه وآله وسلم . قال شمس الأئمة السرخسى ذكر أبو بكر الجصاص أن العموم حقيقة فى المعانى والأحكام كما هو فى الأسماء والألفاظ وهو غلط فان المذهب عندنا أنه لا يدخل المعانى حقيقة وان كان يوصف به مجازا . قال القاضى عبد الوهاب فى الافادة الجمهور على أنه لا يوصف بالعموم إلا القول فقط وذهب قوم من أهل العراق إلى أنه يصح ادعاؤه فى المعانى والأحكام ومرادهم بذلك حمل الكلام على عموم الخطاب و إن لم يكن هناك صيغة كقوله ـ حرمت عليكم الميتة ـ فانه لما لم يصح تناول التحريم لها عمها بتحريم جميع التصرفات من الأكل والبيع واللمس وسائر أنواع الانتفاع وان لم يكن للأحكام ذكر فى التحريم بعموم ولا خصوص وكذلك قوله ـ إنما الأعمال بالنيات ـ عام فى الاجزاء والكمال والذى يقوله أكثر الأصوليين والفقهاء اختصاصه بالقول وإن وصفهم الجور والعدل بأنه عام مجاز انتهى فعرفت بما ذكرناه وقوع الخلاف فى اتصاف الأحكام بالعموم كما وقع الخلاف فى اتصاف المعانى به .

المسئلة الرابعة : اعلم أن العام عمومه شمولى وعموم المطلق بدلى و بهذا يصح الفرق بينهما فمن أطلق على المطلق اسم العموم فهو باعتبار أن موارده غير منحصرة فصح اطلاق اسم العموم عليه باعتبار الحيثية . والفرق بين عموم الشمول وعموم البدل أن عموم الشمول كلى يحكم فيه على كل فرد فرد وعموم البدل كلى من حيث انه لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه ولكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد بل على فرد شائع فى أفراده يتناولها على سبيل البدل ولا يتناول أكثر من واحد

وأفعاله وتقريراته وهمه واشاراته وان لم تكن متواترة عند الجمهور وقال العلامة العضد انه الحق وبه قال الأئمة الأربعة انتهى وذلك (كتخصيص) لفظ الأولاد فى (قوله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم) وانه (إلى آخره الشامل للولد الكافر) أى قصره على غير الكافر (بحديث الصحيحين لايرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم) فان الكافر فيه شامل للولد الكافر لكن لقائل أن يقول ان كلا من هذه الآية وهذا الحديث أعم من الآخر من وجه وأخص منه من وجه وهو ظاهر وسيأتى فيما إذا كانا كذلك أنه ان اندفع التعارض بينهما بتخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر وجب وإلا كما هنا احتيج الى الترجيح بينهما فيما تعارضا فيه فالجزم بالتخصيص هنا يخالف ذلك اللهم الا أن يكون المقصود مجرد التمثيل مع قطع النظر عن صحته أو يكون الحكم بالتخصيص مبنيا على قيام دليل آخر على إرادة عموم الحديث للأولاد (و) يجوز

واحد منها دفعة قال فى المحصول اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هى هى من غير أن يكون فيها دلالة على شىء من قيود تلك الحقيقة سلبا كان ذلك القيد أو إيجابا فهو المطلق وأما اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة فان كانت الكثرة كثرة معينة بحيث لاتتناول مايدل عليها فهو اسم العدد وان لم تكن الكثرة كثرة معينة فهو العام وبهذا ظهر خطأ من قال المطلق هو الدال على واحد لابعينه فان كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان على الماهية انتهى ، فجعل فى كلامه هذا معنى المطلق هو المطلق عن التقييد فلا يصدق إلا على الحقيقة من حيث هى هى وهو غير ماعليه الاصطلاح عند أهل هذا الفن وغيرهم كما عرفت مما قدمنا ، وقد تعرض بعض أهل العلم للفرق بين العموم والعام فقال العام هو اللفظ المتناول والعموم تناول اللفظ لما يصلح له . فالعموم مصدر والعام فاعل مشتق من هذا المصدر وهما متغايران لأن المصدر والفعل غير الفاعل قال الزركشى فى البحر ومن هذا يظهر الانكار على عبد الجبار وابن برهان وغيرهما فى قولهم العموم اللفظ المستغرق ، فان قيل أرادوا بالمصدر اسم الفاعل قلنا استعماله فيه مجاز ولا ضرورة لارتكابه مع امكان الحقيقة وفرق القرافى بين الأعم والعام بأن الأعم إنما يستعمل فى المعنى والعام فى اللفظ ، فاذا قيل هذا أعم تبادر الذهن للمعنى و إذا قيل هذا عام تبادر الذهن للفظ .

المسألة الخامسة : ذهب الجمهور إلى العموم له صيغة موضوعة له حقيقة وهى أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف الجنس والمضافة واسم الجنس والنكرة المنفية والمفرد المحلى باللام ولفظ كل وجميع ونحوها وسنذكر إن شاء الله الاستدلال على عموم هذه الصيغ ونحوه ذكرا مفصلا . قالوا لأن الحاجة ماسة إلى الألفاظ العامة لتعذر جمع الآحاد على المتكلم فوجب أن يكون لها ألفاظ موضوعة حقيقة لأن الغرض من وضع اللغة الاعلام والافهام . واحتجوا أيضا بأن السيد إذا قال لعبده لاتضرب أحدا فهم منه العموم حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة والنكرة فى النفى للعموم حقيقة فللعموم صيغة وأيضا لم يزل العلماء يستدلون بمثل — والسارق والسارقة فاقطعوا — و — الزانية والزانى فاجلدوا — وقد كان الصحابة يحتجون عند حدوث الحادثة عند الصيغ المذكورة على العموم ، ومنه ماثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم لما سئل عن الحمر الأهلية ، فقال لم ينزل على فى شأنها إلا هذه الآية الجامعة — فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره — (١) وماثبت أيضا من احتجاج عمرو بن العاص لما أنكر عليه ترك الغسل من الجنابة والعدول إلى التيمم مع شدة البرد ، فقال سمعت الله يقول — ولا تقتلوا أنفسكم — فقرر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكم يعد العاد من مثل هذه المواد . وما أجيب به عن ذلك بأنه إنما فهم بالقرائن جواب ساقط لايلتفت إليه ولايعول عليه ، وقال محمد ابن المنتاب من المالكية ومحمد بن شجاع البلخى من الحنفية إنه ليس للعموم صيغة تخصه ، وأن ماذكروه من الصيغ موضوع فى الخصوص وهو أقل الجمع إما اثنان أو ثلاثة على الخلاف فى أقل الجمع ولا يقتضى العموم إلا بقرينة قال القاضى فى التقريب والامام فى البرهان يزعمون أن الصيغ الموضوعة للجمع نصوص فى الجمع محتملات فيما عداه إذا لم تثبت قرينة تقتضى تعديها عن أقل المراتب انتهى ولايخفاك أن قولهم موضوع للخصوص مجرد دعوى ليس عليها دليل والحجة قائمة عليهم لغة وشرعا وعرفا وكل من يفهم لغة العرب واستعمالات الشرع لايخفى عليه هذا وقال جماعة من المرجئة ان شيئا من الصيغ لايقتضى العموم بذاته ولا مع القرائن بل إنما يكون العموم عند إرادة المتكلم ونسب

(١) كذا بالأصل والمحفوظ أنه تلا — قل لا أجد فيما أوحى الى محرما — الآية .

(تخصيص) بعض (السنة بالكتاب) أى ببعض منه (كتخصيص حديث الصحيحين) أى (لايقبل الله صلاة أحدكم اذا أحدث

هذا الى أبى الحسن الأشعرى . قال فى البرهان نقل مصنفو المقامات عن أبى الحسن الأشعرى والواقفية أنهم لايثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية وهذا النقل على الاطلاق زلل فان أحدا لاينكر امكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ تشعر به كقول القائل رأيت القوم واحدا واحدا لم يفتن منهم أحد وانما كرر هذه الألفاظ لقطع توهم من يحسبه خصوصا الى غير ذلك وانما أنكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بمعنى الجمع انتهى ولا يخفاك أن هذا المذهب مدفوع بمثل مادفع به الذى قبله و بزيادة على ذلك وهو أن اهمال القرائن المقتضية لكونه عاما شاملا عناد ومكابرة ، وقال قوم بالوقف ونقله القاضى فى التقريب عن أبى الحسن الأشعرى ومعظم المحققين ، وذهب إليه واحتجوا بأنهم سبروا اللغة ووضعها فلم يجدوا فى وضع اللغة صيغة دالة على العموم سواء وردت مطلقة أو مقيدة بضروب من التأكيد . قال فى البرهان وممازل فيه الناقلون عن أبى الحسن ومتبعيه أن الصيغة وإن تقيدت بالقرائن فانها لاتشعر بالجمع بل تبقى على التردد هذا وان صح النقل فيه فهو مخصوص عندى بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع كقول القائل رأيت القوم أجمعين أكتعين أبصعين فلا يظن بذى عقل أن يتوقف فيها انتهى . وقد اختلف الواقفية فى محل الوقف على تسعة أقوال . الأول وهو المشهور من مذهب أئمتهم القول به على الاطلاق من غير تفصيل . الثانى أن الوقف إنما هو فى الوعد والوعيد دون الأمر والنهى حكاه أبو بكر الرازى عن الكرخى . قال ور بما ظن ذلك مذهب أبى حنيفة لأنه كان لايقطع بوعيد أهل الكبائر من المسلمين و يجوز أن يغفر الله لهم فى الآخرة . الثالث القول بصيغ العموم فى الوعد والوعيد والتوقف فيما عدا ذلك وهو قول جمهور المرجئة . الرابع الوقف فى الوعيد بالنسبة الى عصاة هذه الأمة دون غيرها الخامس الوقف فى الوعيد دون الوعد قال القاضى وفرقوا بينهما بما يليق بالشطح والترهات دون الحقائق . السادس الفرق بين أن لايسمع قبل اتصالها به شيئا من أدلة السمع وكانت وعدا ووعيدا فيعلم أن المراد بها العموم وان كان قد سمع قبل اتصالها به أدلة الشرع وعلم انقسامها الى العموم والخصوص فلا يعلم حينئذ العموم فى الأخبار التى اتصلت به حكاه القاضى فى مختصر التقريب . السابع الوقف فى حق من لم يسمع خطاب الشرع عنه صلى الله عليه وآله وسلم وأمامن سمع منه وعرف تصرفاته فلاوقف فيه كذا حكاه المازرى . الثامن التفصيل بين أن يتقيد بضرب من التأكيد فيكون للعموم دون ما إذا لم يتقيد . التاسع أن لفظة المؤمن والكافر حيثما وقعت فى الشرع أفادت العموم دون غيرها حكاه المازرى عن بعض المتأخرين ، وقد علمت اندفاع مذهب الوقف على الاطلاق بعدم توازن الادلة التى تمسك بها المختلفون فى العموم بل ليس بيد غير أهل المذهب الأول شئ مما يصح اطلاق اسم الدليل عليه فلا وجه للتوقف ولا مقتضى له . والحاصل أن كون المذهب الأول هو الحق الذى لاسترة به ولا شبهة فيه ظاهر لكل من يفهم فهما صحيحا و يعقل الحجة و يعرف مقدارها فى نفسها ومقدار مايخالفها .

المسئلة السادسة : فى الاستدلال على أن كل صيغة من تلك الصيغ للعموم وفيه فروع

الفرع الأول : فى من وما وأين ومتى للاستفهام فهذه الصيغ اما أن تكون للعموم فقط أو للخصوص أولهما على سبيل الاشتراك أولاواحد منهما والكل باطل الا الأول . أماأنه لايجوز أن يقال انها موضوعة للخصوص فقط فلأنه لوكان كذلك لماحسن من المجيب أن يجيب بذكر كل العقلاء لأن الجواب يجب أن يكون مطابقا للسؤال لكن لانزاع فى حسن ذلك وأماانه لايجوز أن يقال بالاشتراك فلأنه لوكان كذلك لماحسن الجواب الابعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة مثلا إذا قال من عندك

كنتم مرضى) وانتهى (إلى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا) فانه يفيد قبول الصلاة أى صحتها مع الحدث حالة العذر بأن يتيمم وهذا التخصيص صحيح (وان وردت السنة بالتيمم) أى بجوازه حالة العذر (أيضا) كاوردت بهذه الآية لأن ورود السنة بذلك كان (بعدنزول الآية) فلايمنع التخصيص بالآية لتقدم نزولها بل الوجه أن لايتوقف التخصيص بالآية على تقدم نزولها وان التقييد بالبعدية لبيان الواقع أو لتأكيد صحة التخصيص بها (و) يجوز (تخصيص السنة بالسنة كتخصيص) ماسقت السماء الشامل لما دون خمسة أوسق فى (حديث الصحيحين) أى (فيما سقت) أى سقته (السماء) أى السحاب أو المعروفة من ثمر أوزرع (العشر) أى قصره على مايبلغ خمسة أوسق (بحديثهما) أى (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة و) يجوز (تخصيص النطق بالقياس) قال فى شرح جمع الجوامع المستند إلى نص خاص اه وكأن المراد بخصوصه خصوصه بالنسبة لهذا العموم

فلابد أن تقول سألتنى عن الرجال أوالنساء فاذا قال عن الرجال فلابد أن تقول سألتنى عن العرب أوالعجم فاذا قال عن العرب فلا بد أن تقول عن ربيعة أومضر وهكذا إلى أن تأتى على جميع الأقسام الممكنة وذلك لأن اللفظ إما أن يقال انه مشترك بين الاستغراق و بين مرتبة معينة فى الخصوص أو بين الاستغراق و بين جميع المراتب الممكنة فى الخصوص والأول باطل لأن أحدا لم يقل به والثانى يقتضى أن لايحسن من المجيب ذكر الجواب إلا بعد الاستفهام عن كل تلك الأقسام لأن الجواب لابد أن يكون مطابقا للسؤال فاذا كان السؤال محتملا لأمور كثيرة فلوأجاب قبل أن يعرف ماعنه وقع السؤال لاحتمل أن لا يكون الجواب مطابقا للسؤال وذلك غير جائز فثبت أنه لوصح الاشتراك لوجبت هذه الاستفهامات لكنها غير واجبة اما أولا فلأنه لاعام إلا وتحته عام آخر واذا كان كذلك كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية والسؤال عنها على سبيل التفصيل محال ، وأما ثانيا فانا نعلم بالضرورة من عادة أهل اللسان أنهم يستقبحون مثل هذه الاستفهامات . وأما أنه لايجوز أن تكون هذه الصيغة غير موضوعة للعموم والخصوص فمتفق عليه فبطلت هذه الثلاثة ولم يبق إلا القسم الأول .

الفرع الثانى : فى صيغة ما ومن فى المجازاة فانهما للعموم ويدل عليه أن قول القائل من دخل دارى فأكرمه لوكان مشتركا بين العموم والخصوص لما حسن من المخاطب أن يجرى على موجب الأمر إلا عند الاستفهام عن جميع الأقسام لكنه قد حسن ذلك بدون استفهام فدل على عدم الاشتراك كما سبق فى الفرع الذى قبل هذا وأيضا لوقال من دخل دارى فأكرمه حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء من هذا الكلام وحسن ذلك معلوم من عادة أهل اللغة ضرورة والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لوجب دخوله فيه وذلك أنه لانزاع أن المستثنى من الجنس يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما أن لايعتبر مع الصحة الوجوب أو يعتبر والأول باطل و إلا لم يبق فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر كقولك جاءنى فقهاء إلا زيدا و بين الاستثناء من الجمع المعرف كقولك جاءنى الفقهاء إلا زيدا والفرق بينهما معلوم بالضرورة من عادة العرب فعلمنا أن الاستثناء من الجمع المعرف يقتضى اخراج مالولاه لوجب دخوله تحت اللفظ وهو المطلوب .

الفرع الثالث : فى أن صيغة كل وجميع يفيدان الاستغراق و يدل على ذلك أنك اذا قلت جاءنى كل عالم فى البلد أوجميع علماء البلد فانه يناقضه قولك ماجاءنى كل عالم فى البلد وما جاءنى جميع علماء البلد ولذلك يستعمل كل واحد من هذين الكلامين فى تكذيب الآخر والتناقض لايتحقق إلا اذا أفاد الكل الاستغراق لأن النفى عن الكل لايناقض الثبوت فى البعض وأيضا صيغة الكل والجميع مقابلة لصيغة البعض ولولا أن صيغتهما غير محتملة للبعض لم تكن مقابلة وأيضا اذا قال القائل ضربت كل من فى الدار أو ضربت جميع من فى الدار سبق الى الفهم الاستغراق ولوكانت صيغة الكل أوالجميع مشتركة بين الكل والبعض لما كان كذلك لأن اللفظ المشترك لما كان بالنسبة الى المفهومين على السوية امتنع أن تكون مبادرة الفهم الى أحدهما أقوى منها الى الآخر واذا قال السيد لعبده اضرب كل من دخل دارى أوجميع من دخل دارى فضرب كل واحد ممن دخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه بضرب جميعهم وله أن يعترض عليه اذا ترك البعض منهم ومثله لوقال رجل لرجل أعتق كل عبيدى أوجميع عبيدى ثم مات لم يحصل الامتثال إلا بعتق كل عبد له ولايحصل امتثاله بعتق البعض وأيضا لايشك عارف بلغة العرب أن بين قول القائل جاءنى رجال وجاءنى كل الرجال وجميع الرجال فرقا ظاهرا وهو دلالة الثانى على الاستغراق دون الأول و إلا لم يكن بينهما فرق ومعلوم أن أهل اللغة اذا أرادوا التعبير عن

ليتأتى التخصيص وان كان فى نفسه عاما وفيه نظر إذ قد يستند الى نص عام بأن توجد علة الحكم فى عام آخر مباين للعام الأول فى بعض أفراده فليتأمل (ونفى) معاشر الأصوليين هنا (بالنطق قول الله تعالى) لاعما يليق بجلاله (وقول الرسول) أى سيد الرسل (صلى الله عليه وسلم) أى مقولهما (لأن القياس يستند إلى نص) بالمعنى الشامل للظاهر (من كتاب أوسنة) فيكون التخصيص مستندا اليه بواسطة (فكأنه) أى ذلك النص هو (المخصص) بلاواسطة لانتهاء الاستناد اليه (والمجمل ما يفتقر الى البيان) من قول أوفعل من جهة دلالته بأن لم تتضح لامن جهة المراد منه كأن يكون ظاهرا فى غيره فخرج المهمل إذ المتبادر من المفتقر الى البيان ماله معنى وما يكون ظاهرا فى غير المراد كالمجاز بلا قرينة والمشترك المقرون ببيانه كما صرح به العضد بخلاف غير المقترن بالبيان (نحو) لفظ قروء من قوله (ثلاثة قروء فانه يحتمل الحيض والأطهار لاشتراك القرء) الذى هو مفرده (بين الحيض والطهر) ولا قرينة مقارنة على أحدهما وقد حمله الشافعى بما قام عنده على الأطهار واعترض عليه بما أوضحت رده فى الأصل وقضية التعريف خروج المتواطىء عن المجمل لظهوره فى معناه وهو القدر المشترك لكن صرح العضد بخلافه وفيه نظر

الاستغراق جاءوا بلفظ كل وجميع ومايفيد مفادهما ولو لم يكونا للاستغراق لكان استعمالهم لهما عند إرادتهم للاستغراق عبثا . قال القاضي عبد الوهاب: ليس بعد كل في كلام العرب كلمة أعم منها ولافرق بين أن تقع مبتدأ بها أوتابعة تقول كل امرأة أتزوجها فهي طالق وجاءني القوم كلهم فيفيد أن المؤكد به عام وهي تشمل العقلاء وغيرهم والمذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والمجموع فلذلك كانت أقوى صيغ العموم وتكون في الجميع بلفظ واحد تقول كل النساء وكل القوم وكل رجل وكل امرأة . قال سيبويه معنى قولهم كل رجل كل رجال فأقاموا رجلا مقام رجال لأن رجلا شائع في الجنس والرجال للجنس ولا يؤكد بها المثنى استغناء عنه بكل ولا يؤكد بها إلا ذو أجزاء ولا يقال جاء زيد كله انتهى . وقد ذكر علماء النحو والبيان الفرق بين أن يتقدم النفي على كل و بين أن تتقدم هي عليه فاذا تقدمت على حرف النفي نحو كل القوم لم يقم أفادت التنصيص على انتفاء قيام كل فرد فرد وان تقدم النفي عليها مثل لم يقم كل القوم لم تدل إلا على نفي المجموع وذلك يصدق بانتفاء القيام عن بعضهم و يسمى الأول عموم السلب والثاني سلب العموم من جهة أن الأول يحكم فيه بالسلب عن كل فرد والثاني لم يفد العموم في حق كل أحد انما أفاد نفي الحكم عن بعضهم . قال القرافي وهذا شيء اختصت به كل من بين سائر صيغ العموم قال وهذه القاعدة متفق عليها عند أرباب البيان وأصلها قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل ذلك لم يكن لما قال له ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت انتهى واذا عرفت هذا في معنى كل فقد تقرر أن لفظ جميع هو بمعنى كل الافرادي وهو معنى قولهم انها للعموم الاحاطي لا وقيل يفترقان من جهة كون دلالة كل على فرد بطريق النصوصية بخلاف جميع وفرقت الحنفية بينهما بأن كل تعم الأشياء على سبيل الانفراد وجميع تعمها على سبيل الاجتماع ، وقد روى أن الزجاج حكى هذا الفرق عن المبرد .

الفرع الرابع : لفظ أي فانها من جملة صيغ العموم اذا كانت شرطية أواستفهامية كقوله تعالى ـ أياما تدعوا فله الأسماء الحسنى ـ وقوله ـ أيكم يأتيني بعرشها ـ وقد ذكرها في صيغ العموم الأستاذ أبومنصور البغدادي والشيخ أبو اسحق الشيرازي و إمام الحرمين الجويني وابن الصباغ وسليم الرازي والقاضيان أبو بكر وعبدالوهاب والرازي والآمدي والصفي الهندي وغيرهم قالوا وتصلح للعاقل وغيره . قال القاضي عبدالوهاب في التلخيص الا أنها تتناول على جهة الانفراد دون الاستغراق ولهذا اذا قلت أي الرجلين عندك لم يجب الا بذكر واحد قال ابن السمعاني في القواطع وأما كلمة أي فقيل كالنكرة لأنها تصحبها لفظا ومعنى تقول أي رجل فعل هذا وأي دار دخل قال الله تعالى ـ أيكم يأتيني بعرشها ـ وهي في المعنى نكرة لأن المراد بها واحد منهم انتهى قال الزركشي في البحر . وحاصل كلامهم أنها للاستغراق البدلي والشمولي لكن ظاهر كلام الشيخ أبي اسحق أنها للعموم الشمولي وتوسع القرافي فعدى عمومها الى الموصولة والموصوفة في النداء ومنهم من لم يعده كالغزالي وابن القشيري لأجل قول النحاة إنها بمعنى بعض اذا أضيفت الى معرفة وقول الفقهاء أي وقت دخلت الدار فأنت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول كما في كلما . والحق أن عدم التكرار لاينافي العموم وكون مدلولها أحد الشيئين قدر مشترك بينها و بين بقية الصيغ في الاستفهام . وقال صاحب اللباب من الحنفية وأبو زيد في التقويم كلمة أي نكرة لاتقتضي العموم بنفسها إلا بقرينة ألاترى الى قوله ـ أيكم يأتيني بعرشها ـ ولم يقل يأتوني ولوقال لغيره أي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم لم يعتق إلا واحد فان وصفها بصفة عامة كانت للعموم بقوله أي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا عتقوا لعموم فعل الضرب وصرح الكيا الطبري بأنها ليست من صيغ العموم فقال وأما أي فهي اسم مفرد يتناول جزءا من الجملة المضافة

قال

ظاهر إلا أن يحمل على ما اذا تردد المراد بين أفراده بخصوصها لأن اللفظ المتردد بين مجازين أو مجازات من قبيل المجمل بخلاف المجاز كما تقدم (والبيان) له معان منها التبيين وهو بهذا المعنى (اخراج الشيء) من قول أوفعل (من حيز الاشكال) أى من حال اشكاله وعدم فهم معناه وهو من اضافة الأعم الى الأخص المشتملة على نوع من الاجمال والتفصيل لفائدة ذلك المقررة فلايقال لفظ الحيز مستدرك ولا يرد أنه مجاز لأنه يدخل الحدود عند وضوح المراد كما هنا اللهم الا أن يمنع لياقة الاجمال والتفصيل بالحدود (الى حيز التجلي أى الاتضاح) أى الى حال اتضاح معناه وفهمه بنص يدل عليه من حال أوقال فالبيان ابتداء من غير سبق اشكال لايسمى بيانا في الاصطلاح وان سمي بيانا لغة و به يندفع قول القاضي انه بيان ولا يشمله الحد فهو غير جامع (والنص) له معان منها (ما) أى لفظ (لايحتمل الا معنى واحدا كزيدا في رأيت زيدا) وقد ينظر في هذا المثال بأنه ان أريد أنه لايحتمل غير الذات المشخصة حقيقة فالظاهر المقابل للنص بهذا المعنى لايحتمل غير معناه حقيقة أو ولا مجازا فهوممنوع بناء على دخول التجوز في الاعلام وقد تقدم (وقيل) النص (ما) أى لفظ (تأويله) أى حمله على

قال الله سبحانه وتعالى ـ أيكم يأتيني بعرشها ـ فجاء به واحد وقال ـ أيكم أحسن عملا ـ وصرح القاضي حسين والشاشي أنه لافرق بين الصورتين المذكورتين وأن العبيد يعتقون جميعا فيهما وجزم ابن الهمام في التحرير بأنها في الشرط والاستفهام ككل مع النكرة وكالبعض مع المعرفة وهو المناسب لما جوزه النحاة فيها فان الفرق بين قول القائل أي رجل تضرب أضرب و بين أي الرجل تضرب أضرب ظاهر لايخفى .

الفرع الخامس : النكرة في النفي فانها تعم وذلك لوجهين الأول : أن الانسان اذا قال أكلت اليوم شيئا فمن أراد تكذيبه قال ماأكلت اليوم شيئا فذكرهم هذا النفي عند تكذيب ذلك الاثبات يدل على اتفاقهم على كونه مناقضا له فلو كان قوله ماأكلت اليوم شيئا لايقتضي العموم لما تناقضا لأن السلب الجزئي لايناقض الايجاب الجزئي .

الوجه الثاني : أنها لولم تكن النكرة في النفي للعموم لما كان قولنا لاإله إلا الله نفيا لجميع الآلهة سوى الله سبحانه وتعالى فتقرر بهذا أن النكرة المنفية بما أولن أولم أوليس أولا مفيدة للعموم وسواء دخل حرف النفي على فعل نحو مارأيت رجلا أو على الاسم نحو لارجل في الدار ونحو ماأحدقائما وما قام أحد ، وقال القاضي عبد الوهاب في الافادة قد فرق أهل اللغة بين النفي في قوله ـ ماجاءني أحد وما جاءني من أحد و بين دخوله على النكرة من أسماء الجنس فيما جاءني رجل وماجاءني من رجل فرأواتساوي اللفظين في الأول وان من زائدة فيه وافتراق المعنى في الثاني لأن قوله ماجاءني رجل يصلح أن يراد به الكل وأن يراد به رجل واحد فاذادخلت من أخلصت النفي للاستغراق ، وقال امام الحرمين الجويني هي للعموم ظاهرا عند تقدير من فان دخلت من كانت نصا والمشهور في علم النحو الخلاف بين سيبويه والمبرد فسيبويه قال ان العموم مستفاد من النفي قبل دخول من والمبرد قال انه مستفاد من لفظ من والحق ماقاله سيبويه وكون من تفيد النصوصية بدخولها لاينافي الظهور الكائن قبل دخولها . قال أبوحيان مذهب سيبويه ان ماجاءني من أحد وما جاءني من رجل من في الموضعين لتأكيد استغراق الجنس وهذا هو الصحيح انتهى ولولم تكن من صيغ العموم قبل دخول من لما كان نحوقوله تعالى ـ لايعزب عنه مثقال ذرة ـ ـ ولاتجزي نفس عن نفس شيئا ـ مقتضيا للعموم ، وقد فرق بعضهم بين حروف النفي الداخلة على النكرة بفرق لاطائل تحته فلا نطول بذكره . واعلم أن حكم النكرة الواقعة في سياق النهي حكم النكرة الواقعة في سياق النفي وماخرج عن ذلك من الصور فهو لنقل العرف له عن الوضع اللغوي .

الفرع السادس : لفظ معشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وسائر من صيغ العموم في مثل قوله ـ يامعشر الجن والانس ـ ونحن معاشر الأنبياء لانورث وجاءني القوم عامة ـ وقاتلوا المشركين كافة ـ وارتدت العرب قاطبة وجاءني سائر الناس ان كانت مأخوذة من سور البلد وهوالمحيط بها كماقاله الجوهري وان كانت من أسأر بمعنى أبقى فلا تعم ، وقد حكى الأزهري الاتفاق على أنها مأخوذة من المعنى الثاني وغلطوا الجوهري . وأجيب عن الأزهري بأنه قد وافق الجوهري على ذلك السيرافي في شرح كتاب سيبويه وأبو منصور الجواليقي في شرح أدب الكاتب وابن بري وغيرهم والظاهر انها للعموم وان كانت بمعنى الباقي لأن المراد بها شمول مادخلت عليه سواء كانت بمعنى الجميع أو الباقي كما تقول اللهم اغفرلي ولسائر المسلمين وخالف في ذلك القرافي والقاضي عبدالوهاب .

الفرع السابع : الألف واللام الحرفية لاالاسمية تفيد العموم اذا دخلت على الجمع سواء كان

معناه وفهمه منه (تنزيله) أي يحصل بمجرد نزوله وسماعه فهو لكونه مع التنزيل كأنه هو (نحو فصيام ثلاثة أيام فانه بمجرد ماينزل يفهم معناه) بلا توقف على شيء آخر وهذا التعريف يحتمل أن يتناول الظاهر إذ بمجرد سماعه يفهم معناه الظاهر من غير احتياج لشيء آخر وان احتمل غيره مرجوحا كما احتمل الصوم في المثال معناه المجازي وهوالامساك فيكون هذا القول أعم من الأول و يحتمل عدم تناوله فيكون المقصود نقل عبارة أخرى لاقول مقابل للأول وقد يتناول المجاز المشهور المهجور الحقيقة وفي كونه نصا نظر لايخفى (وهو) أي النص (مشتق) أي مأخوذ باعتبار جعله اسما لما ذكر بمعنى أنه روعي في جعله اسما له تلك المناسبة (من) نوع معنى (منصة العروس وهو) أي منصة العروس وانما ذكره نظرا لخبره وهو قوله (الكرسي) الذي تنص عليه العروس أي ترفع فقد لوحظ فيه معنى الارتفاع (لارتفاعه على غيره) من الألفاظ (في) أي بسبب (فهم معناه) منه (من غير توقف معتبر (والظاهر ما) أي لفظ (احتمل أمرين) أي كلا من معنيين مثلا له بدلا عن الآخر (أحدهما) المرادمنه (أظهر) عند العقل (من الآخر) لكونه الموضوع له أو لغلبة العرف بالاستعمال فيه فخرج

سالما أومكسرا وسواء كان من جموع القلة أو الكثرة وكذا اذا دخلت على اسم الجمع كركب وصحب وقوم ورهط وكذا اذا دخلت على اسم الجنس . وقد اختلف فى اقتضائها العموم اذا دخلت على هذه المذكورات على مذاهب ثلاثة . الأوّل أنه اذا كان هناك معهود حملت على العهد فان لم يكن حملت على الاستغراق واليه ذهب جمهور أهل العلم . الثانى انها تحمل على الاستغراق الا أن يقوم دليل على العهد . الثالث أنها تحمل عند فقد العهد على الجنس من غير استحقاق وحكاه صاحب الميزان عن أبى على الفارسى وأبى هاشم والراجح المذهب الأوّل ، وقال ابن الصباغ هو اجماع الصحابة . قال فى المحصول مستدلا على هذا المذهب لنا وجوه . الأوّل أن الأنصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم أبو بكر بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الأئمة من قريش والأنصار سلموا تلك الحجة ولولم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لأن قوله صلى الله عليه وآله وسلم الأئمة من قريش لوكان معناه بعض الأئمة من قريش لوجب أن لاينافى وجود إمام من قوم آخرين . قال الوجه الثانى : أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضى الاستغراق فوجب أن يفيد فى أصله الاستغراق أما انه يؤكد فكقوله ــ فسجد الملائكة كلهم أجمعون ــ وأما انه بعد التأكيد يقتضى الاستغراق فبالاجماع وأما انه بعد التأكيد (١) أن الألف واللام اذا دخلا فى الاسم صار معرفة كما نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه إلى مابه تحصل المعرفة و إنما تحصل المعرفة عند اطلاقه بالصرف الى الكل لأنه معلوم للمخاطب ، فأما الصرف إلى مادونه فانه لايفيد المعرفة لأن بعض المجموع ليس أولى من بعض فكان مجهولا . قال الوجه الرابع : انه يصح استثناء أى واحد كان منه وذلك يفيد العموم على ماتقدم ، وممن حكى اجماع الصحابة على إفادة هذا التعريف للعموم ابن الهمام فى التحرير ، وحكى أيضا اجماع أهل اللغة على صحة الاستثناء . قال الزركشى فى البحر وظاهر كلام الأصوليين أنها تحمل على الاستغراق لعموم فائدته ولدلالة اللفظ عليه ونقله ابن القشيرى عن المعظم وصاحب الميزان عن أبى بكر السراج النحوى فقال اذا تعارض جهة العهد والجنس يصرف إلى الجنس وهذا هو الذى أورده الماوردى والرويانى فى أول كتاب البيع قالا لأن الجنس يدخل تحته العهد والعهد لايدخل تحت الجنس ، وروى عن إمام الحرمين الجوينى أنه مجمل لأن عمومه ليس من صيغته بل من قرينة نفى المعهود فتعين الجنس لأنه لايخرج عنها وهو قول ابن القشيرى قال الكيا الهراس انه الصحيح لأن الألف واللام للتعريف وليست احدى جهتى التعريف بأولى من الثانية فيكتسب اللفظ جهة الاجمال لاستوائه بالنسبة اليهما انتهى . والكلام فى هذا البحث يطول جدا فقد تكلم فيه أهل الأصول وأهل النحو وأهل البيان بما هو معروف وليس المراد هنا إلا بيان ماهو الحق وتعيين الراجح من المرجوح ومن أمعن النظر وجود التأمل علم أن الحق الحمل على الاستغراق إلا أن يوجد هناك مايقتضى العهد وهو ظاهر فى تعريف الجنس . وأما تعريف الجمع مطلقا واسم الجمع فكذلك أيضا لأن التعريف يهدم الجمعية و يصيرها للجنس وهذا يدفع ماقيل من أن استغراق المفرد أشمل .

الفرع الثامن : تعريف الاضافة وهو من مقتضيات العموم كالألف واللام من غير فرق بين كون المضاف جمعا نحو عبيد زيد أو اسم جمع نحو جاءنى ركب المدينة أو اسم جنس نحو ــ وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها ــ ومنعت العراق درهمها ودينارها ومنعت الشام قفيزها وصاعها وقد

(١) وأما انه بعد التأكيد أن الخ ، كذا بالأصل ولعل فى العبارة تكرارا مع ماقبل وسقطا والصواب قال الوجه الثالث أن الخ .

والرجل الشجاع (ظاهر) فى أحدهما أى (فى الحيوان المفترس لأنه المعنى الحقيقى) له ولا صارف عنه (محتمل) احتمالا (مرجوحا) للمعنى الآخر أى (للرجل الشجاع) لامعه بل (بدله) لأنه معنى مجازى له ولا صارف اليه وكان التقييد فى المثال باليوم ليقرب احتمال ارادة الرجل الشجاع مرجوحا بخلاف الرؤية المطلقة لايستبعد معها مطلق ارادة الحيوان المفترس فيضعف احتمال ارادة الرجل الشجاع (فان حمل اللفظ على) المعنى الأظهر سمى ظاهرا أو على المعنى (الآخر) أى المرجوح (سمى مؤوّلا) فالظاهر هو المستعمل فى أظهر معنييه والمؤوّل هو المستعمل فى مرجوحيهما كما يدل عليه قول المصنف الآتى ويؤوّل الظاهر بالدليل فلا التفات لما قد يتوهم من التعريف من أن الظاهر ما احتمل الأمرين وان استعمل فى مرجوحهما لاندفاع ذلك بآخر الكلام (و) لكن (انما يؤول) اللفظ بأن يحمل على معناه المرجوح تأويلا صحيحا (بالدليل كما قال) المصنف (ويؤوّل الظاهر بالدليل) أى مايدل على المعنى المرجوح أى مما يصيره راجحا بخلافه بلا دليل أو بدليل مرجوح أو مساو

فهو تأويل فاسد هذا مافى المتن كغيره و يوافقه قول المصنف الآتى و يسمى ظاهرا بالدليل إذ مالم يصيره الدليل

صرّح الرازى أن المفرد المضاف يعم مع اختياره بأن المعرف بالألف واللام لايعم قال الصفى الهندى فى النهاية وكون المفرد المضاف للعموم و إن لم يكن منصوصا لكن نفيه التسوية بين الاضافة ولام التعريف يقتضى العموم والحق أن عموم الاضافة أقوى ولهذا لوحلف لايشرب الماء حنث بشرب القليل منه لعدم تناهى أفراده ولوحلف لايشرب ماء البحر لايحنث إلا بكله انتهى . وفى هذا الفرق نظر ولاينافى إفادة إضافة اسم الجنس للعموم ماوقع من الخلاف فيمن قال زوجتى طالق وله أربع زوجات فان من قال إنها لاتطلق إلا واحدة استدل بأن العرف قدخص هذه الصورة وأمثالها عن الموضوع اللغوى على أنه قد حكى الرويانى فى البحر عن ابن عباس وأحمد بن حنبل أنها تطلق الأربع جيعا بخلاف ماعدا هذه الصورة وأمثالها فانه يحمل على العموم كما لوقال مالى صدقة ومن هذا قوله تعالى ـ أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ـ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم هو الطهور ماؤه والحل ميتته .

الفرع التاسع : الأسماء الموصولة كالذى والتى والذين واللات وذو الطائية وجمعها وقد صرح القراف والقاضى عبد الوهاب بأنها من صيغ العموم ، وقال ابن السمعانى جميع الأسماء المبهمة تقتضى العموم ، وقال أصحاب الأشعرى إنها تجرى فى بابها مجرى اسم منكور كقوله سبحانه ـ والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك ـ إنّ الذين سبقت لهم منا الحسنى ـ إنّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما ـ وما خرج من ذلك فلقرينة تخصصه عن موضوعه اللغوى .

الفرع العاشر : نفى المساواة بين الشيئين كقوله ـ لايستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة ـ فذهب جهور الشافعية وطوائف من الأصوليين والفقهاء إلى أنه يقتضى العموم وذهبت الحنفية والمعتزلة والغزالى والرازى الى أنه ليس بعام . استدل الأولون بأنه نكرة فى سياق النفى لأن الجلة نكرة باتفاق النحاة وكذلك توصف بها النكرات دون المعارف . واستدل الرازى فى المحصول للآخرين بوجهين : الأول أن نفى الاستواء مطلقا أى فى الجلة أعم من نفى الاستواء من كل الوجوه أومن بعضها والدال على القدر المشترك بين الأمرين لا إشعار فيه بهما فلا يلزم من نفيه نفيهما . الثانى أنه إما أن يكفى فى اطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه أولا بد فيه من الاستواء من كل الوجوه والأول باطل و إلا لوجب إطلاق لفظ المساواة على جميع الأشياء لأن كل شيئين لابد أن يستويا فى بعض الأمور من كونهما معلومين وموجودين ومذكورين وفى سلب ماعداهما عنهما ومتى صدق عليه المساوى وجب أن يكذب عليه غيرالمساوى لأنهما فى العرف كالمتناقضين فان من قال هذا يساوى ذاك فمن أراد تكذيبه قال لايساويه والمتناقضان لايصدقان معا فوجب أن لايصدق على شيئين ألبتة لأنهما مقساويان وغير مقساويين ولما كان ذلك باطلا علمنا أنه يعتبر فى المساواة المساواة من كل الوجوه وحيئنذ يكفى فى نفى المساواة نفى الاستواء من بعض الوجوه لأن نقيض الكلى هو الجزئى فاذا قلنا لايستويان لايفيد نفى الاستواء من جميع الوجوه . وأجيب عن الدليل الأول بأن عدم إشعار الأعم بالأخص إنما هو فى طريق الاثبات لافى طريق النفى فان نفى الأعم يستلزم نفى الأخص ولولا ذلك لجاز مثله فى كل نفى فلا يعم نفى أبدا إذ يقال فى لارجل رجل أعم من الرجل بصيغة العموم فلايشعر به وهوخلاف ماثبت بالدليل . وأجيب عن الدليل الثانى بأنه إذا قيل لامساواة فإنما يراد به نفى مساواة يصح انتفاؤها وان كان ظاهرا فى العموم وهو من قبيل مايخصصه العقل نحو ـ الله خالق كل شىء ـ أى خالق كل شىء يخلق . والحاصل أن مرجع الخلاف إلى أن المساواة فى الاثبات هل مدلولها لغة المشاركة فى كل الوجوه

راجحا لايصيره ظاهرا وقضية كلام جمع الجوامع أنه لايشترط فى التأويل الصحيح أن يكون الدليل مما يصيره راجحا كما بيناه فى الأصل (و) إذا أول الظاهر بالدليل (يسمى ظاهرا بالدليل) فهو ظاهر مقيد (أى) كما (يسمى مؤولا) أى لا كما قد يتوهم من اقتصار المصنف على أنه يسمى ظاهرا بالدليل وكلامه لايشمل حمل المشترك على أحد معنييه أومعانيه بدليل راجح مع أن الذى ينبغى أن يسمى أيضا ظاهرا بالدليل فليتأمل (ومنه) أى ومن أمثلة الظاهر المؤول بالدليل (قوله) أى لفظ أيد من قوله (تعالى) عما لايليق بجلاله الأقدس (والسماء بنيناها بأيد) فان لفظ أيد (ظاهره) فى حد نفسه (جمع يد) بمعنى الجارحة (وذلك) الظاهر (محال فى حق الله تعالى) عما لا يليق بكبريائه بالدليل العقلى القطعى المقرر فى محله (فصرف) لفظ أيد عن هذا الظاهر (إلى معنى القوّة بالدليل العقلى القاطع) المقرر فى محله المانع من إضافة ذلك الظاهر اليه تعالى فصار ظاهرا فى القوة بالدليل

(الأفعال هذه) أى الكلمة أو الكلمات باعتبار المقدر (ترجمة) أى مترجم ومعبر بها

حتى يكون اللفظ شاملا أومدلولهما المساواة فى بعض الوجوه حتى يصدق بأى وجه فان قلنا بالأول لم يكن النفى للعموم لأن نقيض الكلى الموجب جزئى سالب وان قلنا بالثانى كان العموم لأن نقيض الجزئى الموجب كلى سالب . وخلاصة هذا أن صيغة الاستواء إما لعموم سلب التسوية أولسلب عموم التسوية فعلى الأول يمتنع ثبوت شىء من أفرادها وعلى الثانى لايمتنع ثبوت البعض وهذا يقتضى ترجيح المذهب الثانى لأن حرف النفى سابق وهو يفيد سلب العموم لاعموم السلب وأما الآية التى وقع المثال بها فقد صرح فيها بما يدل على أن النفى باعتبار بعض الأمور وذلك قوله ـ أصحاب الجنة هم الفائزون ـ فان ذلك يفيد أنهما لايستويان فى الفوز بالجنة وقد رجح الصفى الهندى أن نفى الاستواء من باب المجمل من المتواطئ لامن باب العام وتقدمه الى ترجيح الإجمال الكيا الطبرى .

الفرع الحادى عشر : اذا وقع الفعل فى سياق النفى أوالشرط فان كان غير متعد فهل يكون النفى له نفيا لمصدره وهو نكرة فيقتضى العموم أم لا حكى القرافى عن الشافعية والمالكية أنه يعم وقال ان القاضى عبد الوهاب فى الإفادة نص على ذلك وان كان متعديا ولم يصرح بمفعوله نحو لاأكلت وان أكلت ولا كان له دلالة على مفعول معين فذهبت الشافعية والمالكية وأبو يوسف وغيرهم إلى أنه يعم وقال أبو حنيفة لايعم واختاره القرطبى من المالكية والرازى من الشافعية وجعله القرطبى من باب الأفعال اللازمة نحو يعطى و يمنع فلا يدل على مفعول لابالخصوص ولا بالعموم . قال الأصفهانى لافرق بين المتعدى واللازم والخلاف فيهما على السواء . وظاهر كلام إمام الحرمين الجوينى والغزالى والآمدى والصفى الهندى أن الخلاف إنما هو فى الفعل المتعدى اذا وقع فى سياق النفى أوالشرط هل يعم مفاعيله أم لا لافى الفعل اللازم فانه لايعم . والذى ينبغى التعويل عليه أنه لافرق بينهما فى نفس مصدر يهما فيكون النفى لهما نفيا لهما ولا فرق بينهما و بين وقوع النكرة فى سياق النفى وأما فيما عدا المصدر فالفعل المتعدى لابدله من مفعول به فحذفه مشعر بالتعميم كما تقرر فى علم المعانى وذكر القرطبى أن القائلين بتعميمه قالوا لايدل على جميع مايمكن أن يكون مفعولا على جهة الجمع بل على جهة البدل قال وهؤلاء أخذوا الماهية مقيدة ولاينبغى لأبى حنيفة أن ينازع فى ذلك .

الفرع الثانى عشر : الأمر للجمع بصيغة الجمع كقوله ـ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ـ عمومه وخصوصه يكون باعتبار مايرجع اليه و يدل عليه أن السيد اذا أشار الى جماعة من عبيده وقال قوموا فمن تخلف عن القيام منهم استحق الذم وذلك يدل على أن اللفظ للشمول فلايجوز أن يضاف ذلك إلى القرينة قال فى المحصول لأن تلك القرينة ان كانت من لوازم هذه الصيغة فقد حصل مرادنا و إلا فلنفرض هذه الصيغة مجردة عنها و يعود الكلام انتهى . وممن صرح أن عموم صيغة الجمع فى الأمر وخصوصها يكون باعتبار مرجعها الامام الرازى فى المحصول والصفى الهندى فى النهاية وذكر القاضى عبد الجبار عن الشيخ أبى عبد الله البصرى أن قول القائل افعلوا يحمل على الاستغراق وقال أبو الحسين البصرى الأولى أن يصرف الى المخاطبين سواء كانوا ثلاثة أو أكثر وأطلق سليم الرازى فى التقريب أن المطلقات لاعموم فيها .

(فائدة) قال إمام الحرمين الجوينى وابن القشيرى إن أعلى صيغ العموم أسماء الشرط والنكرة فى النفى وادعيا القطع بوضع ذلك للعموم وصرح الرازى فى المحصول أن أعلاها أسماء الشرط والاستفهام ثم النكرة المنفية لدلالتها بالقرينة لابالوضع وعكس الصفى الهندى فقدم النكرة المنفية على الكل وقال ابن السمعانى أبين وجوه العموم ألفاظ الجمع ثم اسم الجنس المعرف باللام وظاهره أن الإضافة دون ذلك فى المرتبة وعكس الامام الرازى فى تفسيره فقال الإضافة أدل على العموم من

يشمل فعل القلب أيضا (يعنى) أى يريد المصنف بصاحب الشريعة (النبى) أى سيد الأنبياء (صلى الله عليه وسلم) فانه ينهاو بلغها فتضاف اليه لا إلى الله جل وعلا وان كان هو الصاحب الحقيقى لها لعدم صحة إرادته هنا كما هو ظاهر من صريح السياق وكان التعبير يعنى المشعر بخفاء فى المراد مع صراحة السياق فيه إنما هو باعتبار قطع النظر عنه (لا) يكون محرما لأنه كسائر الأنبياء عليه وعليهم الصلاة والسلام معصوم عن الحرام ولو صغيرة غير خسيسة بالأدلة الواضحة المقررة فى محلها ولا يكون مكروها ولا خلاف الأولى أى بالنسبة له عليه أفضل الصلاة والسلام و إلا فقد يطلب منه فعل ماهو مكروه أو خلاف الأولى فى حق غيره بيانا للجواز ولا سيما يؤدى الى إزالة الحشمة و إسقاط المروءة إذ كمال شرفه وعلو قدره عليه أفضل الصلاة والسلام يأبى جميع ذلك وحينئذ فلا (يخلو) من أن يكون واجبا أو مندو با أو مباحا لا يؤدى إلى ماذكر وعلى كل فاما أن تشاركه أمته فى ذلك أو يختص هو به و بيان ذلك أنه (إما أن يكون) كائنا (على وجه القربة والطاعة) يحتمل ترادفهما عنده و يحتمل خلافه وقد قال بعضهم

من الألف واللام والنكرة المنفية أدل على العموم منها إذا كانت في سياق النفي والتي بمن أدل من المجردة عنها قال أبو على الفارسي ان مجيء أسماء الأجناس معرفة بالألف واللام أكثر من مجيئها مضافة . وقال الكيا الطبري في التلويح ألفاظ العموم أربعة : أحدها عام بصيغته ومعناه كالرجال والنساء ، والثاني عام بمعناه لا بصيغته كالرهط ونحوه من أسماء الأجناس قال وهذا لا خلاف فيه ، والثالث ألفاظ مبهمة نحو ما ومن وهذا يعم كل أحد ، والرابع النكرة في سياق النفي نحو لم أر رجلا وذلك يعم لضرورة صحة الكلام وتحقيق غرض المتكلم من الافهام إلا أنه لا يتناول الجميع بصيغته والعموم فيه من القرينة فلهذا لم يختلفوا فيه وقد قدمنا في الفرع الثالث ما يفيد أن لفظ كل أقوى صيغ العموم .

المسئلة السابعة : قال جهور أهل الأصول ان جمع القلة المنكر ليس بعام لظهوره في العشرة فما دونها وأما جمع الكثرة المنكر فذهب جمهور المحققين إلى أنه ليس بعام وخالف في ذلك الجبائي و بعض الحنفية وابن حزم وحكاه ابن برهان عن المعتزلة واختاره البزدوى وابن الساعاتى وهو أحد وجهى الشافعية كما حكاه الشيخ أبو حامد الاسفرائنى والشيخ أبو اسحق الشيرازى . احتج الجهور بأن الجمع المنكر لا يتبادر منه عند إطلاقه عن قرينة العموم نحو رأيت رجالا استغراق الرجال كما أن رجلا عند الاطلاق لا يتبادر منه الاستغراق لافراد مفهومه ولو كان للعموم لتبادر منه ذلك فليس الجمع المنكر عاما كما أن رجلا كذا قال في المحصول لنا أن لفظ رجال يمكن نعته بأى جمع شئنا فيقال رجال ثلاثة وأربعة وخمسة فمفهوم قولك رجال يمكن أن يجعل مورد التقسيم لهذه الأقسام والمورد للتقسيم بالأقسام يكون مغايرا لكل واحد من تلك الأقسام فلا يكون دالا عليها وأما الثلاثة فهى مما لابد فيه فيثبت أنه يفيد الثلاث فقط . احتج القائلون أنه يفيد العموم بأنه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان أولى وأجيب بمنع اطلاقه على كل مرتبة حقيقة بل هو للقدر المشترك بينها كما تقدم ولا دلالة له على الخصوص أصلا . واحتجوا ثانيا بأنه لو لم يكن للعموم لكان مخصصا بالبعض واللازم منتف لعدم المخصص وامتناع التخصيص بلا خصوص . وأجيب بالنقض برجل ونحوه مما ليس للعموم ولا مختصا بالبعض بل شائع يصلح للجمع ولا يخفاك ضعف ما استدل به هؤلاء القائلون بأنه للعموم فان دعوى عموم رجال لكل رجل مكابرة لما هو معلوم من اللغة ومعاندة لما يعرفه كل عارف بها .

المسئلة الثامنة : اختلفوا في أقل الجمع وليس النزاع في لفظ الجمع المركب من الجيم والميم والعين كما ذكر ذلك إمام الحرمين الجوينى والكيا الهراس وسليم الرازى فان ج م ع موضوعها يقتضى ضم شىء الى شىء وذلك حاصل في الاثنين والثلاثة وما زاد على ذلك بلا خلاف قال سليم الرازى بل قد يقع على الواحد كما يقال جمعت الثوب بعضه الى بعض قال الشيخ أبو اسحق الاسفرائنى لفظ الجمع في اللغة له معنيان الجمع من حيث الفعل المشتق منه الذى هو مصدر جمع يجمع جمعا والجمع الذى هو لقب وهو اسم العدد قال و بعض من لم يهتد الى هذا الفرق خلط الباب فظن أن الجمع الذى هو بمعنى اللقب من جملة الجمع الذى هو بمعنى الفعل فقال اذا كان الجمع بمعنى الضم فالواحد إذا أضيف إلى الواحد فقد جمع بينهما فوجب أن يكون جمعا وثبت أن الاثنين أقل الجمع وخالف بهذا القول جميع أهل اللغة وسائر أهل العلم وذكر إمام الحرمين الجوينى أن الخلاف ليس في مدلول مثل قوله ــ فقد صغت قلوبكما ــ وقول القائل ضربت رءوس الرجلين وقطعت بطونهما بل الخلاف في الصيغ الموضوعة للجمع سواء كان السلامة أو التكسير وذكر مثل هذا الأستاذ أبو منصور والغزالى . اذا عرفت هذا ففي أقل الجمع مذاهب .

الأول : ان أقله اثنان وهو المروى عن عمر وزيد بن ثابت وحكاه عبد الوهاب عن

ماتعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود فالطاعة توجد بدونهما في النظر المؤدى الى معرفة الله تعالى إذ معرفته انما تحصل بتمام النظر والقربة توجد بدون العبادة في القرب التى لا تحتاج إلى نية كالعتق والوقف انتهى أى على وجه ووصف هو كونه قربة وطاعة بأن علم ذلك ولا يخلو حينئذ عن الوجوب والندب (أولا يكون) كائنا على وجه القربة والطاعة (فان كان) كائنا (على وجه القربة والطاعة) فلا يخلو إما أن يدل دليل على الاختصاص به أولا (فان دل دليل على الاختصاص به حمل على الاختصاص) به وذلك (كزيادة في النكاح) أى في تزوجه (على) تزوج (أربع نسوة) فان الدليل دل على اختصاص ذلك به قيل وسائر الأنبياء كان لهم الزيادة على الأربع أيضا والنكاح وان كان مباحا والكلام فيما على وجه القربة والطاعة فقد يكون مندوبا وواجبا كما يعلم من الفروع بل هو في حقه عليه أفضل الصلاة والسلام عبادة مطلقا (و إن لم يدل) دليل على الاختصاص به فلا يخلو إما أن لا نعلم صفته من وجوب أوندب أو نعلم (فان لم تعلم) فهو (لايختص به) بل تشاركه فيه أمته (لأن الله تعالى قال) في كتابه العزيز (لقد كان لكم في رسول الله

أسوة حسنة) أى خصلة حسنة من حقها أن يؤتى بها لمدح على التأسى به وذلك يقتضى كونه مطلوبا شرعيا

فلاختصاص لمنافاته طلب التأسى به وإذ لم يختص به (فيحمل) ذلك الفعل أى حكمه (على الوجوب) له (عند بعض أصحابنا فى حقه وحقنا) ورجحه فى جمع الجوامع (لأنه) أى الحمل على الوجوب (الأحوط) فى الخروج عن عهدة الطلب الثابت كما هو فرض المسئلة لأن الوجوب لتضمنه المنع من الترك أبعث للمكلف على الفعل تصونا عن الاثم و بالفعل يتيقن الخلاص بخلاف الترك (ومن أصحابنا من قال يحمل على الندب) لم يقل فى حقه وحقنا كالذى قبله كأنه لعدم وقوفه على التصريح به لكنه غير بعيد وهو ظاهر الصنيع وأوفق بعدم الاختصاص به وكذا يقال فى القول الآتى (لأنه المتحقق) على اسم المفعول أى المتيقن (بعد الطلب الثابت) أما فى حقه عليه الصلاة والسلام فلأنه الغرض وأما فى حقنا فبالآية السابقة وذلك الطلب وإن صدق بالندب والوجوب إلا أن الوجوب يستدعى قيد الجزم والأصل عدمه فالمتحقق طلب الفعل لا بقيد الجزم هو الندب وذلك أن

يقول الندب أيضا يستدعى قيد عدم الجزم وهو وإن وافق الأصل غير معلوم و يحتمل

المسئلة

الأشعرى وابن الماجشون . قال الباجى وهو قول القاضى أبى بكر بن العربى وحكاه ابن خوازمنداد عن مالك واختاره الباجى ونقله صاحب المصادر عن القاضى أبى يوسف وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر وحكاه سليم عن الأشعرى و بعض المحدثين قال ابن حزم هو قول جمهور أهل الظاهر وحكاه ابن الدهان النحوى عن محمد بن داود وأبى يوسف والخليل ونفطويه ، قال وسأل سيبويه الخليل فقال الاثنان جمع وعن ثعلب أن التثنية جمع عند أهل اللغة واختاره الغزالى . واستدلوا بقوله سبحانه ـ قالوا ياموسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة ـ لأنهم طلبوا إلها مع الله ، ثم قالوا كما لهم آلهة فدل على أنه إذا صار لهم إلهان صاروا بمنزلة الآلهة واستدلوا أيضا بقوله تعالى ـ فإن كان له إخوة ـ فأطلق الأخوة والمراد إخوان فما فوقهما إجماعا . وأجيب بأنه قد ورد ذلك للاثنين مجازا كما يدل على ذلك ماروى عن ابن عباس أنه قال لعثمان ليس الأخوان اخوة فى لسان قومك فقال عثمان لاأنقض أمرا كان قبلى وتوارثه الناس أخرجه ابن خزيمة والحاكم وصححه ابن عبدالبر والبيهقى فلم ينكر ذلك عثمان بل عدل الى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع ، و بمثل هذا يجاب عما استدلوا به من قوله تعالى ـ انا معكم مستمعون ـ والمراد موسى وهرون ، وأيضا قد قيل بمنع كون المراد موسى وهرون فقط بل هما مع فرعون وأما استدلالهم بما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال الاثنان فما فوقهما جماعة فهو استدلال خارج عن محل النزاع لأنه لم يقل الاثنان فما فوقهما جمع بل قال جماعة يعنى أنهما تنعقد بهما صلاة الجماعة

المذهب الثانى : أن أقل الجمع ثلاثة و به قال الجمهور وحكاه ابن الدهان النحوى عن جمهور النحاة وقال ابن خروف فى شرح كتاب سيبويه انه مذهب سيبويه وهذا هو القول الحق الذى عليه أهل اللغة والشرع وهو السابق إلى الفهم عند إطلاق الجمع والسبق دليل الحقيقة ولم يتمسك من خالفه بشيء يصلح للاستدلال به .

المذهب الثالث : أن أقل الجمع واحد هذا حكاه بعض أهل الأصول وأخذه من كلام امام الحرمين وقد ذكر ابن فارس فى فقه العربية صحة إطلاق الجمع و إرادة الواحد ومثله قوله تعالى ـ فناظرة بم يرجع المرسلون ـ المراد بالمرسلين نوح قال القفال الشاشى فى كتابه فى الأصول بعد ذكر الأدلة وقد يستوى حكم التثنية وما دونها بدليل كالخاطب للواحد بلفظ الجمع فى قوله ـ قال رب ارجعون ـ و إناله لحافظون ـ وقد تقول العرب للواحد افعلا افعلوا وهو ظاهر فى أن ذلك مجاز وظاهر كلام الغزالى أنه مجاز بالاتفاق وذكر المازرى أن القاضى أبا بكر حكى الاتفاق على أنه مجاز ولم يأت من ذهب الى أنه حقيقة بشيء يعتد به أصلا بل جاء باستعمالات وقعت فى الكتاب العزيز وفى كلام العرب خارجة على طريقة المجاز كما تقدم وليس النزاع فى جواز التجوز بلفظ الجمع عن الواحد أو الاثنين بل النزاع فى كون ذلك معناه حقيقة .

المذهب الرابع : الوقف حكاه الأصفهانى فى شرح المحصول عن الآمدى قال الزركشى وفى ثبوته نظر وانما أشعر به كلام الآمدى فانه قال فى آخر المسئلة واذا عرف مأخذ الجمع من الجانبين فعلى الناظر الاجتهاد فى الترجيح والا فالوقف لازم هذا كلامه ومجرد هذا لايكفى فى حكايته مذهبا انتهى ، ولايخفاك أن هذا الموطن ليس من مواطن الوقف فان موطنه اذا توازنت الأدلة موازنة يصعب الترجيح بينها وأما مثل هذه المسئلة فلم يأت من خالف الجمهور بشيء يصدق عليه اسم الدليل فضلا عن أن يكون صالحا لموازنة ما يخالفه .

الأدلة) المذكورة للقولين السابقين (فى ذلك) المذكور من الوجوب والندب ولامرجح فيتوقف الى ظهوره وان علمت صفته من وجوب أوندب فأمته مثله فى ذلك على الأصح الذى نقله الرازى عن جمهور الفقهاء والمعتزلة والآمدى عن جمهور الفقهاء والمتكلمين واختاره وقيل ليست مثله فى ذلك بل هو كمجهول الصفة وقدتقدم أى فيجرى بالنسبة لأمته الخلاف السابق (وان كان) كائنا على وجه القربة والطاعة بأن لم يعلم أنه على وجه القربة والطاعة فلا يخلواما أن يكون على وجه غيروجه القربة والطاعة أولا يكون كذلك بأن لم يظهر فيه قصد القربة والطاعة ولا قصد خلافهما فان كان كائنا (على وجه) ووصف وجه (غير القربة والطاعة) بأن كان جبليا كالقيام والقعود والأكل والشرب (فيحمل على الاباحة فى حقه وحقنا) الا أن يدل دليل على الاختصاص به فيحمل على الاباحة فى حقه فقط وفيما تردد بين

المسئلة التاسعة : الفعل المثبت اذا كان له جهات فليس بعام فى أقسامه لأنه يقع على صفة واحدة فان عرف تعين والا كان مجملا يتوقف فيه مثل قول الراوى صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يحمل على الأحمر والأبيض . وكذلك صلى فى الكعبة فلا يعم الفرض والنفل هكذا قال القاضى . والقفال الشاشى والأستاذ أبومنصور ، والشيخ أبوحامد الاسفرائنى ، والشيخ أبواسحق الشيرازى ، وسليم الرازى وابن السمعانى ، وامام الحرمين الجوينى ، وابن القشيرى ، والامام فخر الدين الرازى واستدلوا على ذلك بأنه إخبار عن فعل ومعلوم أن الفاعل لم يفعل كل مااشتمل عليه تسمية ذلك الفعل مما لا يمكن استيعاب فعله فلا معنى للعموم فى ذلك قال الغزالى وكالاعموم له بالنسبة الى أحوال الفعل فلا عموم له بالنسبة الى الأشخاص بل يكون خاصا فى حقه صلى الله عليه وآله وسلم الا أن يدل دليل من خارج لقوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتمونى أصلى وهذا غير مسلم فان دليل التأسى به صلى الله عليه وآله وسلم كقوله تعالى ـ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ـ وقوله ـ قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى ـ ونحو ذلك يدل على أن ما فعله صلى الله عليه وآله وسلم فسائر أمته مثله إلا أن يدل دليل على أنه خاص به وأطلق ابن الحاجب أن الفعل المثبت ليس بعام فى أقسامه ثم اختار فى نحو قوله نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار أنه يعم الغرر والجار مطلقا وقد تقدمه الى ذلك شيخه ابن الانبارى والآمدى وهو الحق لأن مثل هذا ليس بحكاية للفعل الذى فعله بل حكاية لصدور النهى منه عن بيع الغرر والحكم منه بثبوت الشفعة للجار لأن عبارة الصحابى يجب أن تكون مطابقة للمقول لمعرفته باللغة وعدالته ووجوب مطابقة الرواية للمسموع . وبهذا تعرف ضعف ماقاله فى المحصول من أن قول الصحابى نهى عن بيع الغرر والحكم منه بثبوت الشفعة لايفيد العموم لأن الحجة فى المحكى لا فى الحكاية والذى رآه الصحابى حتى روى النهى يحتمل أن يكون خاصا بصورة واحدة وأن يكون عاما ومع الاحتمال لايجوز القطع بالعموم . قال وأيضا قول الصحابى قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشاهد واليمين لايفيد العموم وكذا قول الصحابى سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول قضيت بالشفعة لاحتمال كونه حكاية عن قضاء لجار معروف ويكون الألف واللام للتعريف وقوله قضيت حكاية عن فعل معين ماض فأما قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم قضيت بالشفعة وقول الراوى إنه قضى بالشفعة للجار فالاحتمال فيهما قائم ولكن جانب العموم راجح فى الصورتين كليهما ، وأما قوله نهى عن بيع الغرر وقضى بالشاهد واليمين فرجحان عمومه وضعف دعوى احتمال كونه خاصا فى غاية الوضوح لما قدمنا وقد نقل الآمدى عن الأكثرين مثل ماذكره صاحب المحصول وهو خلاف الصواب وان قال به الأكثرون لأن الحجة فى الحكاية لثقة الحاكى ومعرفته ، وحكى عن بعض أهل الأصول التفصيل بين أن يقترن الفعل بحرف أن فيكون للعموم كقوله قضى أن الخراج بالضمان وبين أن لايقترن فيكون خاصا نحو قضى بالشفعة للجار وقد حكى هذا القول القاضى فى التقريب والأستاذ أبو منصور والشيخ أبواسحق والقاضى عبدالوهاب وصححه وحكاه عن أبى بكر القفال وجعل بعض المتأخرين النزاع لفظيا من جهة أن المانع للعموم ينفى عموم الصيغة المذكورة نحو أمر وقضى والمثبت للعموم فيها هو باعتبار دليل خارجى انتهى وأما نحو قول الصحابى كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم يفعل كذا فلا يجرى فيه الخلاف المتقدم لأن لفظ كان هو الذى دل على التكرار لا لفظ الفعل الذى بعدها نحو كان يجمع وانما الخلاف فى قول الراوى ونحوه وهذا اذا دلت قرينة على عدم الخصوص كوقوعه بعد اجمال أو إطلاق أو عموم فيفهم أنه بيان فتنبه .

الجبلى والشرعى كركوبه عليه أفضل الصلاة والسلام فى الحج تردد فى أنه يلحق بالجبلى [illegible] يستحب لنا أو بالشرعى

المسألة العاشرة : ذهب الجمهور الى أن قوله تعالى ـ خذ من أموالهم صدقة ـ يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال إلا أن يخص بدليل قال الشافعى مخرج هذه الآية عام فى الأموال وكان يحتمل أن يكون بعض الأموال دون بعض فدلت السنة على أن الزكاة فى بعض المال دون بعض وقال فى موضع آخر ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء وأن الزكاة فى جميعها لا فى بعضها دون بعض . واستدل الجمهور على ماذهبوا اليه بأن هذه الصيغة من صيغ العموم لأنها جمع مضاف وقد تقدم أن ذلك من صيغ العموم فيكون المعنى خذ من كل واحد واحد من أموالهم صدقة إذ معنى العموم ذلك وهو المطلوب . وأجيب عن هذا بمنع كون معنى العموم ذلك وذهب الكرخى من الحنفية و بعض أهل الأصول ورجحه ابن الحاجب إلى أنه لايعم بل إذا أخذ من جميع أموالهم صدقة واحدة فقد أخذ من أموالهم صدقة والالازم أخذ الصدقة من كل درهم ودينار ونحوهما واللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله . وأجيب بأن الجمع لتضعيف المفرد والمفرد خصوصا مثل المال والعلم والمال قد يراد به المفرد فيكون معنى الجمع المعرف باللام أو الاضافة جميع الأفراد وقد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الأنواع بالأموال والعلوم والتعويل على القرائن ، وقد دل العرف وانعقد الاجماع على أن المراد فى مثل خذ من أموالهم الأنواع لا الأفراد وأما مايتوهم من أن معنى الجمع العام هو المجموع من حيث هو مجموع أو كل واحد من الجموع لا من الآحاد حتى بنوا عليه أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع فمدفوع بأن اللام والاضافة يهدمان الجمع و يصيرانه للجنس وذهب الآمدى الى الوقف ، فقال و بالجملة فالمسألة محتملة ومأخذ الكرخى دقيق انتهى ، وقد اختلف النقل عن الكرخى فنقل عنه ابن برهان ماتقدم ونقل عنه أبو بكر الرازى أنه ذهب الى أنه يقتضى عموم وجوب الأخذ فى سائر أصناف الأموال . ومن جملة مااحتج به القائلون بعدم العموم أن لفظ من الداخلة على الأموال تمنع من العموم وأجاب عن ذلك القرافى بأن لابد من متعلقها بمحذوف وهو صفة للصدقة والتقدير كائنة أو مأخوذة من أموالهم وهذا لاينافى العموم لأن معنى كائنة أو مأخوذة من أموالهم أن لايبقى نوع من المال الا و يؤخذ منه الصدقة وقال بعضهم الجار والمجرور الذى هو من أموالهم ان كان متعلقا بقوله خذ فالمتجه ماقال الكرخى لأن التعلق مطلق والصدقة نكرة فى سياق الاثبات فيحصل الامتثال بصدقة واحدة من نوع واحد وان كان متعلقا بقوله صدقة فالقول قول الجمهور لأن الصدقة انما تكون من أموالهم إذا كانت من كل نوع من أموالهم قال الزركشى وفيه نظر لأنه إذا كان المعتبر دلالة العموم الكائنة فى أموالهم فانها كلية فالواجب حينئذ أخذها من كل نوع من أنواع الأموال عملا بمقتضى العموم ولا نظر إلى تنكير صدقة وأنه نكرة فى سياق الاثبات فلا عموم له على الوجهين أيضا انتهى ولا يخفاك أن دخول من ههنا على الأموال لاينافى ماقاله الجمهور بل هو عين مرادهم لأنها لو حذفت لكانت الآية دالة على أخذ جميع أنواع الأموال فلما دخلت أفاد ذلك أنه يؤخذ من كل بعضه وذلك البعض هو ماورد تقديره فى السنة المطهرة من العشر فى بعض ونصف العشر فى بعض آخر وربع العشر فى بعض آخر ونحو هذه المقادير الثابتة بالشريعة كزكاة المواشى ثم هذا العموم المستفاد من هذه الآية قد جاءت السنة المطهرة بما يفيد تخصيصه ببعض الأنواع دون بعض فوجب بناء العام على الخاص .

المسألة الحادية عشرة : الألفاظ الدالة على الجمع بالنسبة الى دلالتها على المذكر والمؤنث على أقسام . الأول مايختص به أحدهما ولايطلق على الآخر بحال كرجال للمذكر ونساء للمؤنث فلا يدخل أحدهما فى الآخر بالاجماع الابدليل خارج من قياس أو غيره . الثانى مايعم الفريقين بوضعه

فيستحب ولينظر لم اقتصروا على الاستحباب ولم يجروا فيه ماتقدم وقد رجح الفقهاء الثانى فى كثير من صور ذلك وان لم يكن على وجه غير وجه القربة والطاعة بأن لم يظهر فيه قصد ذلك ولا مقابله بأن لم يكن جبليا فهل يحمل على الاباحة أو الندب أو الوجوب أو يتوقف أقوال عزى ثانيها الى الشافعى رضى الله تعالى عنه . (واقرار صاحب الشريعة) صلى الله عليه وسلم (على القول) الصادر (من أحد) ولو كافرا يغريه الانكار بأن لم ينكره ولو غير مستبشر مع علمه به (هو) أى ذلك الاقرار (قول صاحب الشريعة) صلى الله عليه وسلم (أى كقوله) فى الدلالة على حقيقة ذلك القول والا فمعلوم أنه ليس نفس قوله ثم ينبغى أن يستثنى اقراره على قول علم منه أنه منكر له مستمر على انكاره وترك انكاره فى الحال للعلم بأنه علم منه ذلك و بأنه لاينفع فى الحال فلا أثر للاقرار حينئذ أخذا مما أشار اليه الغزالى فى الاقرار على الفعل من نظير ذلك (واقراره) أى اقرار صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم (على الفعل) الصادر (من أحد) لشىء ولو كافرا يغريه الانكار مع علمه به ولو غير مستبشر (كفعله) لذلك الشىء فى الدلالة على جوازه من ذلك الفاعل وغيره أى الاباحة

كما رجحه أبو نصر القشيري من تردد في ذلك حتى لو سبق تحريم ذلك الفعل كان الاقرار ناسخا له وشمل قوله أحد في الوضعين غير المكلف وهو الذي يظهر و إنما كان الاقرار كقوله وفعله. (لأنه) لو أقر على ماليس بحق كان مقرا على منكر وهو (معصوم من أن يقر أحدا على منكر) لأن الاقرار على المنكر منكر وهو معصوم منه (مثال ذلك) أي اقراره على القول (اقراره) صلى الله عليه وسلم (أبا بكر) رضي الله تعالى عنه (على قوله) المتعلق (باعطاء سلب القتيل) من الكفار في قتالهم وهو ثيابه وفرسه وسلاحه وغير ذلك مما فصل في الفروع (لقاتله) من المسلمين (و) اقراره على الفعل (اقراره) صلى الله عليه وسلم (خالد ابن الوليد) رضي الله تعالى عنه (على أكل الضب) وهذان الاقراران الدالان على استحقاق القاتل سلب القتيل وجواز أكل الضب (متفق) من البخاري ومسلم (عليهما) أي على روايتهما (وما) أي والشيء أو الفعل الذي (فعل) أو القول الذي قيل بالبناء للمفعول فيهما (في وقته) أي زمان حياته صلى الله عليه وسلم (في غير مجلسه) بحيث لايشاهده (و) لكنه (علم به ولم ينكره فحكمه حكم مافعل) أو قيل (في مجلسه) وعلم به ولم ينكره

وليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل كالناس والانس والبشر فيدخل فيه كل منهما بالاجماع. الثالث مايشملهما بأصل وضعه ولا يختص بأحدهما إلا ببيان وذلك نحو ما ومن فقيل إنه لايدخل فيه النساء الابدليل ولا وجه لذلك بل الظاهر أنه مثل الناس والبشر ونحوهما كما في قوله سبحانه وتعالى ــ ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى ــ فلولا عمومه لهما لم يحسن التقسيم من بعد ذلك وممن حكى الخلاف في هذه الصورة من الأصوليين أبو الحسين في المعتمد والكيا الهراس في التلويح وحكاه غيرهما عن بعض الحنفية وأنهم لأجل ذلك قالوا ان المرتدة لاتقتل لعدم دخولها في قوله صلى الله عليه وآله وسلم من بدل دينه فاقتلوه لكن الموجود في كتبهم أنها تعم الجميع وصرح به البزدوي وشراح كتابه وابن الساعاتي وغيرهم اذ نقل الرازي في المحصول الاجماع على أنه لو قال من دخل داري من أرقائي فهو حر دخل فيه الاماء وكذلك لو علق بهذا اللفظ وصية أو توكيلا أو إذنا في أمر لم يختص بالذكور وأما امام الحرمين الجويني فخص الخلاف بما إذا كانت شرطية قال الصفي الهندي والظاهر أنه لا فرق بينها و بين من الموصولة والاستفهامية وأن الخلاف جار في الجميع انتهى. ولا يخفاك أن دعوى اختصاص من بالذكور لا ينبغي أن تنسب إلى من له أدنى فهم بل لاينبغي أن تنسب الى من يعرف لغة العرب. الرابع ما يستعمل بعلامة التأنيث في المؤنث و بحذفها في المذكر وذلك الجمع السالم نحو مسلمين الذكور ومسلمات للاناث ونحو فعلوا وفعلن فذهب الجمهور الى أنه لايدخل النساء فيما هو للذكور الابدليل كما لايدخل الرجال فيما هو للنساء الابدليل. قال القفال وأصل هذا أن الأسماء وضعت للدلالة على المسمى لفصل كل نوع بما يميزه فالألف والتاء جعلتا علما لجمع الاناث والواو والياء والنون لجمع الذكور والمؤمنات غير المؤمنين وقالوا خلاف قاتلن ثم قد تقوم قرائن تقتضي استواءهما فيعلم بذلك دخول الاناث في الذكور وقد لاتقوم قرائن فيلحقن بالذكور بالاعتبار والدلائل كما يلحق المسكوت عنه بالمذكور بدليل. ومما يدل على هذا اجماع أهل اللغة على أنه إذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر فلولا أن القسمية للمذكر لم يكن هو الغالب ولم يكن حظه فيها كحظ المؤنث (١) ولكن معناه أنهما إذا اجتمعا استقل افراد كل منهما بوصف فغلب المذكر وجعل الحكم له فدل على أن المقصود هو الرجال والنساء توابع انتهى. قال الأستاذ أبو منصور وسليم الرازي وهذا قول أصحابنا واختاره القاضي أبو الطيب وابن السمعاني والكيا الهراس ونصره ابن برهان والشيخ أبو اسحق الشيرازي ونقله عن معظم الفقهاء ونقله ابن القشيري عن معظم أهل اللغة وذهبت الحنفية كما حكاه عنهم سليم الرازي وابن السمعاني وابن الساعاتي الى أنه يتناول الذكور والاناث وحكاه القاضي أبو الطيب عن أبي حنيفة وحكاه الباجي عن ابن خوازمنداد وروى نحوه عن الحنابلة والظاهرية والحق ما ذهب إليه الجمهور من عدم التناول الا على طريقة التغليب عند قيام المقتضي لذلك لاختصاص الصيغة لغة ووقوع التصريح بما يختص بالنساء مع ما يختص بالرجال في نحو ــ ان المسلمين والمسلمات ــ وقد ثبت في سبب نزول هذه الآية أن أم سلمة قالت يارسول الله ان النساء قلن ما نرى الله سبحانه ذكر الا الرجال فنزلت. قال ابن الانباري لا خلاف بين الأصوليين والنحاة أن جمع المذكر لا يتناول المؤنث بحال و إنما ذهب بعض الأصوليين الى تناوله الجنسين لأنه لما كثر اشتراك الذكور والاناث في الأحكام لم تقصر الأحكام على الذكور. قال الزركشي في البحر وحاصله الاجماع على عدم الدخول حقيقة و إنما النزاع في ظهوره لاشتهاره عرفا. قال الصفي الهندي وكلام امام الحرمين يشعر

---

(١) كذا بالأصل ولعل في العبارة سقطا فلتراجع عبارة القفال من كتابه.

بتخصيص الخلاف بالخطابات الواردة من الشرع لقرينة عليه وهى المشاركات فى الأحكام الشرعية . قال واتفق الكل أن المذكر لايدخل تحته ان ورد مقترنا بعلامة التأنيث ومن أقوى مااحتج به القائلون بالتعميم اجماع أهل اللغة على أنه إذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر ، وعلى هذا ورد قوله تعالى ـ قلنا اهبطوا منها جيعا ـ فى خطاب آدم وحوّاء و إبليس . ويجاب عن هذا بأنه لم يكن ذلك بأصل الوضع ولا بمقتضى اللغة ، بل بطريق التغليب لقيام الدليل عليه وذلك خارج عن محل النزاع ولا يلزم من صحة إرادة الشىء من الشىء إرادته منه ، إذا ورد مطلقا بغير قرينة ولم يذكر أحد من أهل اللغة ولا من علماء العربية أن صيغة الذكور عند إطلاقها موضوعة لتناول الجمع ، وهذا ظاهر واضح لاينبغى الخلاف فى مثله ولم يأت القائلون بالتناول بدليل يدل على ماقالوه لامن جهة اللغة ولا من جهة الشرع ولا من جهة العقل .

المسئلة الثانية عشرة : ذهب الجمهور إلى أن الخطاب بمثل ياأيها الناس ونحوها من الصيغ يشمل العبيد والاماء وذهب جماعة إلى أنه لايعمهم شرعا ، وقال أبو بكر الرازى من الحنفية إن كان الخطاب فى حقوق الله فانه يعمهم دون حقوق الآدميين فلا يعمهم . والحق ماذهب اليه الأولون ولا ينافى ذلك خروجهم فى بعض الأمور الشرعية ، فان ذلك إنما كان لدليل يدل على رفع الخطاب عنهم بها . قال الأستاذ أبو منصور والقاضى أبو الطيب والكيا الطبرى إن الذى عليه أتباع الأئمة الأربعة وهو الصحيح من مذهب الشافعى أنهم يدخلون إتباعا لموجب الصيغة ولا يخرجون إلا بدليل ولم يأت القائلون بخلاف ماذهب اليه الجمهور بدليل يدل على ماذهبوا اليه فان مازعموه من اجماع أهل العلم على عدم وجوب بعض الأمور الشرعية عليهم لايصلح للاستدلال على محل النزاع لأن عدم وجوب ذلك عليهم لدليل خارجى اقتضى ذلك فكان كالمخصص لعموم الصيغة الشاملة لهم .

المسئلة الثالثة عشرة : ذهب الجمهور إلى دخول الكافر فى الخطاب الصالح له وللمسلمين نحو ياأيها الناس إذا ورد مطلقا وذهب بعض الشافعية الى اختصاصه بالمسلمين ، وقيل يدخلون فى حقوق الله تعالى لا فى حقوق الآدميين . قال الصفى الهندى والقائلون بعدم دخول العبيد والكفار ان زعموا أنه لايتناولهم من حيث اللغة فهو مكابرة ، وإن زعموا التناول لكن الكفر والرق فى الشرع خصصهم فهو باطل للاجماع على أنهما مكلفان فى الجملة وأما الخطاب الخاص بالمسلمين أو المؤمنين فحكى ابن السمعانى عن بعض الحنفية أنه لايشمل غيرهم من الكفار ، ثم اختار التعميم لهم ولغيرهم لعموم التكليف بهذه الأمور وأن المؤمنين والمسلمين خصصوا من باب خطاب التشريف لا خطاب التخصيص بدليل قوله ـ ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقى من الربا ـ وقد ثبت تحريم الربا فى حق أهل الذمة . قال الزركشى وفيه نظر ، لأن الكلام فى التناول بالصيغة لابأمر خارج ، وقال بعضهم لايتناولهم لفظا وإن قلنا إنهم مخاطبون إلا بدليل منفصل .

المسئلة الرابعة عشرة : الخطاب الوارد شفاها فى عصر النبى صلى الله عليه وآله وسلم نحو ياأيها الناس ياأيها الذين آمنوا ويسمى خطاب المواجهة . قال الزركشى لاخلاف فى شموله من بعدهم من المعدومين حال صدوره ، لكن هل هو باللفظ أو بدليل آخر من اجماع أو قياس فذهب جماعة من الحنفية والحنابلة إلى أنه يشملهم باللفظ ، وذهب الأكثرون إلى أنه لايشملهم باللفظ لما عرف بالضرورة من دين الاسلام أن كل حكم تعلق بأهل زمانه صلى الله عليه وآله وسلم فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة كما فى قوله سبحانه ـ لأنذركم ومن بلغ ـ وقوله صلى الله عليه وآله

فى دلالته على جواز ذلك الفعل للفاعل وغيره وعلى حقية ذلك القول كذلك وهذا يشمله ماتقدم ولكن صرح به للايضاح ودفع توهم الاختصاص بما فى مجلسه فيستثنى هنا ماتقدم استثناؤه وعلمه بما فى غير مجلسه ولم ينكره (كعلمه بحلف أبى بكر) رضى الله تعالى عنه (أنه لا يأكل الطعام فى وقت غيظه) متعلق بحلف (ثم أكل) أى وحنث (لما) أى حين (رأى) أى اعتقد (الأكل) منه (خيرا) من تركه فيستفاد منه جواز الحنث بل ندبه بعد الحلف إذا كان خيرا وهذا المحكى عن أبى بكر رضى الله تعالى عنه (كما يؤخذ) أى مماثل لما يؤخذ أو بناء على مايؤخذ (من حديث مسلم) الذى رواه (فى) حكم (الأطعمة) أو فى باب الأطعمة (وأما النسخ فمعناه) أى حقيقته أو حده أو الاضافة بيانية أو التقدير فمعنى لفظه (لغة) نصب على الظرفية الاعتبارية متعلق بمعنى نسبة الخبر للمبتدا أو حال من المضاف اليه أى حال كونه أولفظه فى اللغة أى معدودا من جملة معانيها أو من جملتها (الازالة) بدليل أنه (يقال) قولا من أهل اللغة ومن يجرى على طريقتهم (نسخت الشمس الظل) وقوله (إذا) متعلق بيقال (أزالته ورفعته) أى أذهبته وأعدمته

وسلم « بعثت إلى الناس كافة » وقوله تعالى ـ هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم ـ الى قوله ـ وآخرين منهم لما يلحقوا بهم ـ قال ابن دقيق العيد فى شرح العنوان الخلاف فى أن خطاب المشافهة هل يشمل غير المخاطبين قليل الفائدة ولا ينبغى أن يكون فيه خلاف عند التحقيق لأنه إما أن ينظر الى مدلول اللفظ لغة ولاشك أنه لايتناول غير المخاطبين واما أن يقال ان الحكم يقصر على المخاطبين إلا أن يدل دليل على العموم فى تلك المسئلة بعينها وهذا باطل لما علم قطعا من الشريعة أن الأحكام عامة الا حيث يرد التخصيص انتهى . و بالجملة فلافائدة لنقل ما احتج به المختلفون فى هذه المسئلة لأنا نقطع بأن الخطاب الشفاهى إنما يتوجه الى الموجودين وان لم يتناولهم الخطاب فلهم حكم الموجودين فى التكليف بتلك الأحكام حيث كان الخطاب مطلقا ولم يرد مايدل على تخصيصهم بالموجودين .

المسئلة الخامسة عشرة : الخطاب الخاص بالأمة نحو يا أيها الأمة لايشمل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، قال الصفى الهندى بلا خلاف ، وكذا قال القاضى عبد الوهاب فى كتاب الافادة وأما إذا كان الخطاب بلفظ يشمل الرسول نحو ـ ياأيها الناس، ياأيها الذين آمنوا ، ياعبادى ـ فذهب الأكثرون إلى أنه يشمله ، وقال جماعة لايشمله وان لم يكن كذلك كان شاملا له واستنكر هذا التفصيل إمام الحرمين الجوينى لأن القول فيهما جميعا مسند إلى الله سبحانه والرسول مبلغ خطابه إلينا فلا معنى للتفرقة . وفصل بعض أهل الأصول بتفصيل آخر فقال ان كان الخطاب من الكتاب فهو مبلغ عن الله سبحانه والمبلغ مندرج تحت عموم الخطاب وان كان من السنة فاما أن يكون مجتهدا أولا فان قلنا إنه مجتهد فيرجع إلى أن المخاطب هل يدخل تحت الخطاب أم لا و إن لم يكن مجتهدا فهو مبلغ والمبلغ داخل تحت الخطاب ، والحق أن الخطاب بالصيغة التى تشمله يتناوله بمقتضى اللغة العربية لاشك فى ذلك ولا شبهة حيث كان الخطاب من جهة الله سبحانه وتعالى ، وان كان الخطاب من جهته صلى الله عليه وآله وسلم فعلى الخلاف الآتى فى دخول المخاطب فى خطابه . وما قيل من أنه لافائدة فى الخلاف فى هذه المسئلة مدفوع بظهور الفائدة فى الخطابات العامة و إذا فعل صلى الله عليه وآله وسلم مايخالفها . فان قلنا إنه داخل فى العموم كان فعله تخصيصا وان قلنا ليس بداخل لم يكن فعله مخصصا لذلك العموم بل يبقى على عمومه . وأما الخطاب المختص بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم نحو ياأيها الرسول و ياأيها النبى فذهب الجمهور إلى أنه لايدخل تحته الأمة الا بدليل من خارج وقيل إنه يشمل الأمة روى ذلك عن أبى حنيفة وأحمد واختاره امام الحرمين وابن السمعانى . قال فى المحصول وهؤلاء ان زعموا أن ذلك مستفاد من اللفظ فهو جهالة وان زعموا أنه مستفاد من دليل آخر وهو قوله ـ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ـ وما يجرى مجرى ذلك فهو خارج عن هذه المسئلة لأن الحكم عندنا إنما أوجب على الأمة لابمجرد الخطاب المتناول للنبى صلى الله عليه وآله وسلم فقط بل بالدليل الآخر انتهى . قال الزركشى وما قالوه بعيد إلا أن يحمل على التعبير بالكبير عن أتباعه فيكون مجازا لاحقيقة . وحكى إمام الحرمين أنه قال اما أن ترد الصيغة فى محل التخصيص أولا فان وردت فهو خاص ، و إلا فهو عام لأنا لم نجد دليلا قاطعا على التخصيص ولا على التعميم انتهى . ولايخفاك ضعف هذا التفصيل وركاكة مأخذه لأن النزاع إنما هو فى نفس الصيغة وهى خاصة بلا شك فورودها فى محل التخصيص لايزيدها تخصيصا باعتبار اللفظ وورودها فى محل التعميم لايوجب من حيث اللفظ أن تكون عامة فان كان ذلك فى حكم الدليل على (١) فهو غير محل النزاع .

(١) كذا فى الأصل بسقوط مدخول على ولعل الأصل على العموم فتأمل .

(بانبساطها) بسبب انبساطها فى محله دلالة على ذلك والأصل فى الكلام الحقيقة (وقيل معناه) لغة (النقل) أخذا (من قولهم) أى أهل اللغة ومن يجرى على قاعدتهم أى قولك أيها الواحد منهم (نسخت) بضم التاء (ما فى هذا الكتاب) أى الصحيفة وقوله (إذا) متعلق بقولهم (نقلته) بفتح التاء دلالة على نقله لكن لا بنفسه إذ ما فى الكتاب باق بحاله بعد النقل المراد بلفظ النسخ قطعا بل (باشكال كتابته) بمعنى مكتوبه أى بسبب أو بآلة نقل صور المكتوب والنقوش المثبتة فيه وظاهر أن تلك الصور أيضا لاتنقل فالمعنى إثبات أمثالها فى محل آخر وحينئذ فان أريد على هذا القول بالنقل الذى هو معنى النسخ النقل حقيقة أشكل الاستدلال بقولهم المذكور وان أريد المعنى الأعم الشامل لمثل هذا التجوز بناء على شمول النسخ لغة لمثل ذلك فلا اشكال وفى كلام الصفى الهندى كما بينته فى الأصل تصريح بأن الازالة أعم من النقل وأنه من أفراد الازالة التى هى معنى النسخ لأنها تارة تكون فى الذات وتارة تكون فى الصفات بخلاف النقل ليس فيه إلا إزالة الصفة لأن الذات فيه باقية و إنما تنعدم

صفة كونه فى هذا المقام و يتجدد له صفة كونه فى هذا المقام فيكون استعمال

المسئلة السادسة عشرة : الخطاب الخاص بواحد من الأمة ان صرح بالاختصاص به كما فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم «تجزئك ولا تجزئ أحدا بعد» فلا شك فى اختصاصه بذلك المخاطب وان لم يصرح فيه بالاختصاص بذلك المخاطب فذهب الجمهور إلى أنه مختص بذلك المخاطب ولا يتناول غيره الا بدليل من خارج ، وقال بعض الحنابلة و بعض الشافعية إنه يعم بدليل ماروى من قوله صلى الله عليه وآله وسلم «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة» ، وما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم «إنما قولى لامرأة واحدة كقولى لمائة امرأة» ونحو ذلك ولايخفى أن الاستدلال بهذا خارج عن محل النزاع فانه لاخلاف أنه إذا دلّ دليل من خارج على أن حكم غير ذلك المخاطب كحكمه كان له حكمه بذلك الدليل ، و إنما النزاع فى نفس تلك الصيغة الخاصة هل تعم بمجردها أم لا فمن قال إنها تعمها بلفظها فقد جاء بما لاتفيده لغة العرب ولاتقتضيه بوجه من الوجوه . قال القاضى أبو بكر هو عام بالشرع لا بالوضع للقطع باختصاصه به لغة . قال إمام الحرمين الجوينى لاينبغى أن يكون فى هذه المسئلة خلاف إذ لاشك أن الخطاب خاص لغة بذلك الواحد ولا خلاف أنه عام بحسب العرف الشرعى وقيل بل الخلاف معنوى لالفظى لأنا نقول الأصل ماهو هل هو مورد الشرعى [1] أو مقتضى اللغة قال الصفى الهندى لانسلم أن الخطاب عام فى العرف الشرعى . قال الزركشى والحق أن التعميم منتف لغة ثابت شرعا والخلاف فى أن العادة هل تقضى بالاشتراك بحيث يتبادر فهم أهل العرف اليها أولا فأصحابنا يعنى الشافعية يقولون لاقضاء للعادة فى ذلك كما لاقضاء للغة والخصم يقول إنها تقضى بذلك انتهى . والحاصل فى هذه المسئلة على مايقتضيه الحق ، و يوجبه الانصاف عدم التناول لغير المخاطب من حيث الصيغة ، بل بالدليل الخارجى ، وقد ثبت عن الصحابة فمن بعدهم الاستدلال بأقضيته صلى الله عليه وآله وسلم الخاصة بالواحد أو الجماعة المخصوصة على ثبوت مثل ذلك لسائر الأمة فكان هذا مع الأدلة الدالة على عموم الرسالة وعلى استواء أقدام هذه الأمة فى الأحكام الشرعية مفيدا لالحاق غير ذلك المخاطب به فى ذلك الحكم عند الاطلاق إلى أن يقوم الدليل الدال على اختصاصه بذلك . فعرفت بهذا أن الراجح التعميم حتى يقوم دليل التخصيص لا كما قيل ان الراجح التخصيص حتى يقوم دليل التعميم لأنه قد قام كما ذكرناه .

المسئلة السابعة عشرة : اختلفوا فى المخاطب بكسر الطاء هل يدخل فى عموم خطابه فذهب الجمهور الى أنه يدخل ولايخرج عنه الا بدليل . قال الأستاذ أبومنصور وهو الصحيح من مذهب الشافعى . قال الأستاذ أبومنصور وفائدة الخلاف فيما إذا ورد منه صلى الله عليه وآله وسلم لفظ عام فى ايجاب حكمه أوحظره أو إباحته هل يدل ذلك على دخوله فيه أم لا قال ابن برهان فى الأوسط ذهب معظم العلماء إلى أن الآمر لايدخل تحت الخطاب ونقل عبد الجبار وغيره من المعتزلة دخوله انتهى . ونقله لهذا القول عن معظم العلماء يخالف نقل الأستاذ أبى منصور والرازى فى المحصول وابن الحاجب فى مختصر المنتهى وغيرهم فانهم جعلوا دخول المخاطب فى خطابه مذهب الأكثرين ، وقال امام الحرمين الجوينى ان خطابه يتناوله بنفسه ولكنه خارج عنه عادة فذهب الى التفصيل وتابعه على هذا التفصيل الكيا الهراس . قال الصفى الهندى هذه المسئلة قد تعرض فى الأمر مرة وفى النهى مرة وفى الخبر مرة والجمهور على دخوله انتهى . والذى ينبغى اعتماده أن يقال ان كان مراد القائل بدخوله فى خطابه ان ماوضع للمخاطب يشمل المتكلم وضعا فليس كذلك ، وان كان

(١) قوله هل هو مورد الشرعى كذا بالأصل ولعل الصواب هل هو مراد الشرع .

النسخ على النقل لامن حيث شموله له أيضا لكن الذى فى اللمع والنسخ فى اللغة يستعمل فى الوضع والازالة يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الرياح الآثار إذا أزالتها و يستعمل فى النقل يقال نسخت الكتاب إذا نقلت مافيه و إن لم تزل شيئا عن موضعه اه وفى العضد النسخ فى اللغة يقال لمعنيين للازالة نسخت الشمس الظل ونسخت الرياح آثار القدم أى أزالته وللنقل نسخت الكتاب أى نقلت مافيه الى آخر ونسخت النحل بالمعجمة أى نقلتها من موضع الى موضع واختلف فى حقيقته فقيل حقيقة لهما فهو مشترك بينهما وقيل للأول وهو الازالة والنقل مجاز باسم اللزوم اذ فى النقل ازالة عن موضعه الأول وقيل للثانى وهو النقل والازالة مجاز باسم الملزوم ولا يتعلق به غرض علمى اه وقوله نسخت النحل قال فى الحواشى المنقول النحل بالحاء المهملة السجستانى أن يحوّل مافى الخلية من النحل والعسل الى أخرى اه وقوله إذ فى النقل ازالة عن موضعه الأول قال فى الحواشى يشعر بان الازالة لازم والنقل ملزوم فلا يستقيم ماذكره

المراد أنه يشمله حكما فسلم اذا دلّ عليه دليل وكان الوضع شاملا له كألفاظ العموم .

المسألة الثامنة عشرة : اختلفوا فى المقتضى هل هو عام أم لا ولابد من تحرير تصويره قبل نصب الخلاف فيه فنقول المقتضى بكسر الضاد هو اللفظ الطالب للاضمار بمعنى أن اللفظ لايستقيم إلا باضمار شىء وهناك مضمرات متعددة فهل يقدر جميعها أو يكتفى بواحد منها وذلك التقدير هو المقتضى بفتح الضاد ، وقد ذكروا لذلك أمثلة مثل قوله تعالى ـ الحج أشهر معلومات ـ ومثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن أمتى الخطأ والنسيان فان هذا الكلام لايستقيم بلا تقدير لوقوعهما من الأمة فقدروا فى ذلك تقديرات مختلفة كالعقوبة والحساب والضمان ونحو ذلك ونحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم إنما الأعمال بالنيات وأمثال ذلك كثيرة فذهب بعض أهل العلم إلى أنه يحمل على العموم فى كل مايحتمله لأنه أعم فائدة وذهب بعضهم إلى أنه يحمل على الحكم المختلف فيه لأن ماسواه معلوم بالاجماع قال الشيخ أبواسحق الشيرازى وهذا كله خطأ لأن الحمل على الجميع لايجوز وليس هناك لفظ يقتضى العموم ولايحمل على موضع الخلاف لأنه ترجيح بلا مرجح انتهى . وذهب الجمهور الى أنه لاعموم له بل يقدر منها مادلّ الدليل على إرادته فان لم يدل دليل على إرادة واحد منها بعينه كان مجملا بينها و بتقدير الواحد منها الذى قام الدليل على أنه المراد يحصل المقصود وتندفع الحاجة فكان ذكر ماعداه مستغنى عنه . وأيضا قد تقرر أنه يجب التوقف فيما تقتضيه الضرورة على قدر الحاجة وهذا هو الحق وقد اختاره الشيخ أبو اسحق الشيرازى والغزالى وابن السمعانى وفخر الدين الرازى والآمدى وابن الحاجب . قال الرازى فى المحصول مستدلا للقائلين بعموم المقتضى بأن إضمار أحد الحكمين ليس بأولى من إضمار الآخر فاما أن لايضمر حكم أصلا وهو غير جائز لأنه تعطيل لدلالة اللفظ أو يضمر الكل وهو المطلوب هكذا استدل لهم ولم يجب عن ذلك . وأجاب الآمدى عنه بأن قولهم ليس إضمار البعض أولى من البعض إنما يلزم أن لوقلنا باضمار حكم معين وليس كذلك بل إضمار حكم مّا والتعيين الى الشارح ثم أورد عليه بأنه يلزم الاجمال . وأجاب بأن إضمار الكل يلزم منه تكثير مخالفة الأصل وكل منهما يعنى الاجمال واضمار الكل خلاف الأصل . قال ابن برهان واذا قلنا ليس بمجمل فقيل يصرف اطلاقه فى كل عين إلى المقصود واللائق به وقيل يضمر الموضع المختلف فيه لأن المجمع عليه مستغن عن الدليل حكى ذلك الشيخ أبو اسحق الشيرازى . قال الأصفهانى فى شرح المحصول ان قلنا المقتضى له عموم أضمر الكل وان قلنا لاعموم له فهل يضمر مايفهم من اللفظ بعرف الاستعمال قبل الشرع أو يضمر حكم من غير تعيين وتعيينه الى المجتهد والأول اختيار الغزالى والثانى اختيار الآمدى والثالث التوقف انتهى . وهذا الخلاف فى هذه المسئلة انما هو فيما اذا لم يفهم بدليل يدل على تعيين أحد الأمور الصالحة للتقدير أما اذا قام الدليل على ذلك فلا خلاف فى أنه يتعين للتقدير ماقام الدليل على تقديره كقوله سبحانه ـ حرمت عليكم الميتة ـ وـ حرمت عليكم أمهاتكم ـ فانه قد قام الدليل على أن المراد فى الآية الأولى تحريم الأكل وفى الثانية الوطء .

المسئلة التاسعة عشرة : اختلفوا فى المفهوم هل له عموم أم لا فذهب الجمهور إلى أن له عموما وذهب القاضى أبو بكر والغزالى وجماعة من الشافعية إلى أنه لاعموم له . قال الغزالى من يقول بالمفهوم قد يظن أن له عموما ويتمسك به ثم رده بأن العموم من عوارض الألفاظ والمفهوم ليست دلالته لفظية فاذا قال فى سائمة الغنم الزكاة فنفى الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم أو يخص . ورد ذلك صاحب المحصول فقال ان كنت لاتسميه عموما لأنك لاتطلق لفظ العام إلا على الألفاظ فالنزاع لفظى وان كنت تعنى به أنه لايعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ماعداه فهو باطل لأن البحث على

من كونه النقل مجازا باسم الملزوم وللازالة باسم اللازم بل العكس ثم لو ذكر أن فى الإزالة نقلا عن حالة الى حالة لصح ما ذكره اه فليتأمل (وحدّه) أى النسخ بمعنى الناسخ ولو مجازا على طريق الاستخدام أو الناسخ المفهوم من النسخ لما سيأتى أن هذا حد الناسخ لا النسخ (شرعا) ظرف اعتبارى متعلق بمعنى نسبة الخبر إلى المبتدا أو بمحذوف حالا من المضاف اليه أى حد الناسخ حال كون الناسخ فى معنى الشرع أى معدودا من المعانى المتعارفة بين أهل الشرع (الخطاب) أى اللفظ بدليل قوله (الدال) إذ المتبادر من الخطاب الموصوف بالدلالة اللفظ لكن ينبغى أن يراد الدال ولو بطريق المفهومية لجواز النسخ بالمفهوم الذى هو مدلول للفظ فى الجملة كما يعلم من حده وأن يكون اعتبارا لخطاب معنى اللفظ باعتبار الغالب لجواز النسخ بغيره كالتقرير كما تقدم والفعل كما صرح به الامام الرازى وابن الحاجب وغيرهما بل الظاهر أن رفع الحكم لا يكون ولو بحسب الغالب مدلولا للفظ مطابقة أو تضمنا بل التزاما وقد يمنع هذا الجواز أن يقول الشارع نسخت هذا الحكم أو رفعته بكذا أو هذا منسوخ أو مرفوع بكذا فليتأمل (على رفع) تعلق (الحكم) التنجيزى ولو حكما ليدخل النسخ قبل التمكن لعدم دخول وقت الفعل أو عدم مضى زمن يسعه

أن المفهوم هل له عموم أم لا ومتى ثبت كون المفهوم حجة لزم القطع بانتفائه عما عداه لأنه لوثبت الحكم فى غير المذكور لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة انتهى . قال القرافى والظاهر من حال الغزالى أنه انما خالف فى التسمية لأن لفظ العموم إنما وضع للفظ لا للمعنى قال ابن الحاجب إنما أراد الغزالى أن العموم لم يثبت بالمنطوق به فقط بل بواسطته وهذا مما لاخلاف فيه وقال الخلاف لايتحقق فى هذه المسألة . قال ابن الأنبارى فى شرح البرهان ان القائل بأن للمفهوم عموما مستنده أنه اذا قيل له فى سائمة الغنم الزكاة فقد تضمن ذلك قولا آخر وهو لا زكاة فى المعلوفة وهو لوصرح بذلك لكان عاما فى المقصود أما اذا وجدنا صورة من صور المفهوم موافقة للمنطوق به فهل نقول بطل المفهوم بالكلية حتى لانتمسك به فى غير تلك الصورة أو نقول نتمسك به فيما وراء ذلك هذا موضع نظر . قال والأشبه بناء ذلك على أن مستند المفهوم ماذا هل هو البحث عن فوائد التخصيص كما هو اختيار الشافعى فلا يصح أن يكون له عموم و إن قلنا استناده الى عرف لغوى فصحيح وخرج من كلامه وكلام الشيخ أن الخلاف معنوى وليس الخلاف لفظيا كما زعموا انتهى قال العضد فى شرحه لمختصر المنتهى واذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لأنه ان فرض النزاع فى أن مفهومى الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم فى جميع ماسوى المنطوق من الصور أولا فالحق النفى وهو مراد الغزالى وهم لايخالفونه فيه ولاثالث ههنا يمكن فرضه محل النزاع . والحاصل أنه نزاع لفظى يعود الى تفسير العام بأنه مايستغرق فى محل النطق أو مايستغرق فى الجملة انتهى . قال الزركشى ماذكروه من عموم المفهوم حتى يعمل به فيما عدا المنطوق يجب تأويله على أن المراد ما اذا كان المنطوق جزئيا و بيانه أن الاجماع على أن الثابت بالمفهوم انما هو نقيض المنطوق والاجماع على أن نقيض الكلى المثبت جزئى سالب ونقيض الجزئى المثبت كلى سالب ومن هاتين المقدمتين يعلم أن ما كان منطوقه كليا سالبا كان مفهومه جزئيا سالبا فيجب تأويل قولهم إن المفهوم عام على ما إذا كان المنطوق به خاصا ليجتمع أطراف الكلام انتهى . وقد تقدم فى مسألة الخلاف فى كون العموم من عوارض الألفاظ فقط أم من عوارض الألفاظ والمعانى وكذلك سيأتى ان شاء الله تعالى فى بحث المفهوم ما إذا تأملته زادك بصيرة .

المسألة الموفية للعشرين : قال الامام الشافعى ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال . قال فى المحصول مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم أمسك أربعا منهن وفارق سائرهن ولم يسأل عن كيفية ورود عقده عليهن فى الجمع والترتيب فكان اطلاقه القول دالا على أنه لافرق بين أن تتفق تلك العقود معا أوعلى الترتيب ، وهذا فيه نظر لاحتمال أنه صلى الله عليه وآله وسلم عرف خصوصا فأجاب بناء على معرفته ولم يستفصل انتهى . ويجاب عنه بأن هذا الاحتمال انما يصار اليه اذا كان راجحا وليس بمساو فضلا عن أن يكون راجحا .

المسألة الحادية والعشرون : ذكر علماء البيان أن حذف المتعلق يشعر بالتعميم نحو زيد يعطى و يمنع ونحو قوله تعالى ـ والله يدعو إلى دار السلام ـ فينبغى أن يكون ذلك من أقسام العموم وان لم يذكره أهل الأصول . قال الزركشى وفيه بحث فان ذلك مما أخذ من القرائن وحينئذ فان دلت القرينة على أن المقدر يجب أن يكون عاما فالتعميم من عموم المقدر سواء ذكر أوحذف و إلا فلا دلالة على التعميم فالظاهر أن العموم فيما ذكر إنما هو لدلالة القرينة على أن المقدر عام والحذف إنما هو لمجرد الاختصار لاللتعميم .

أى على ارتفاعه فى الزمن الثانى بمعنى أن التعلق الذى كان يظن تحققه فى الزمان الثانى لولا الناسخ قد علم عدم تحققه فيه بورود الناسخ (الثابت) صفة الحكم المتعلق تعلقا تنجيزيا أوالتعليق المقدر أى الموجود (بالخطاب) صلة الثابت وهو أيضا جرى على الغالب إذ الحكم المرفوع قد يكون ثبوته بغير الخطاب كالفعل (المتقدم) فى الورود الى المكلفين على الخطاب (الدال على الرفع) صفة الخطاب (على وجه) حال من فاعل الدال أى حال كونه مع وجه وحال (لولاه) أى لولا ذلك الخطاب الدال مع ذلك الوجه موجود (لكان) ذلك الحكم (ثابتا) أى مظنون الثبوت فى الزمان الثانى وجملة لولاه الى آخره صفة وجه والعائد مقدر أى معه (مع تراخيه) حال أيضا من فاعل الدال أى حال كونه مصاحبا التراخيه (عنه) أى عن ذلك الحكم الثابت بالخطاب المتقدم فقوله الخطاب جنس يخرج به الرفع بنحو الموت والنوم والغفلة وكذا الاجماع لكن مخالفة الجمعين تتضمن ناسخا والقياس وان جاز الفسخ به على الصحيح إلا أن ذلك لاستناده لى النص فكأنه الناسخ وقوله على رفع الحكم قيد يخرج الخطاب الدال على ثبوته وقضية ذلك أنه لو ورد خطاب بعدم وجوب شيء مثلا ثم ورد خطاب آخر

المسألة

المسئلة الثانية والعشرون : الكلام العام على طريقة المدح أو الذم نحو ـ إنّ الأبرار لفى نعيم و إنّ الفجار لفى جحيم ـ ونحو ـ والذين هم لفروجهم حافظون ـ ذهب الجمهور إلى أنه عام ولا يخرجه عن كونه عاما حسبما تقتضيه الصيغة كونه مدحا أو ذما وذهب الشافعي و بعض أصحابه إلى أنه لايقتضى العموم وحكى أبو الحسين بن القطان والأستاذ أبو منصور وسليم الرازى وابن السمعانى وجهين فى ذلك لأصحاب الشافعي وروى القول بعدم عمومه عن القاشانى والكرخى نقله عن الأول أبو بكر الرازى وعن الثانى ابن برهان وقال الكيا الهراس إنه الصحيح و به جزم القفال الشاشى وقال لايحتج بقوله ـ والذين يكنزون الذهب والفضة ـ على وجوب الزكاة فى قليل الذهب والفضة وكثيرهما بل مقصود الآية الوعيد لتارك الزكاة وكذا لايحتج بقوله ـ والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم ـ على مايحل منها ومالايحل وكان فيهما بيان أن الفرج لايجب حفظه عنهما ثم إذا احتيج إلى تفصيل مايحل بالنكاح أو بملك اليمين صير فيه إلى ماقصد تفصيله مثل ـ حرمت عليكم أمهاتكم ـ انتهى والراجح ماذهب اليه الجمهور لعدم التنافى بين قصد العموم والمدح أو الذم ومع عدم التنافى يجب التمسك بمايفيده اللفظ من العموم ولم يأت من منع من عمومه عند قصد المدح أو الذم بما تقوم به الحجة .

المسئلة الثالثة والعشرون : ورود العام على سبب خاص وقد أطلق جماعة من أهل الأصول أن الاعتبار بعموم اللفظ لابخصوص السبب وحكوا ذلك إجماعا كما رواه الزركشى فى البحر . قال ولابد فى ذلك من تفصيل وهو أن الخطاب إما أن يكون جوابا لسؤال سائل أولا فان كان جوابا فاما أن يستقل بنفسه أولا فان لم يستقل بحيث لايحصل الابتداء به فلا خلاف فى أنه تابع السؤال فى عمومه وخصوصه حتى كان السؤال معاد فيه فان كان السؤال عاما فعام وان كان خاصا فخاص . مثال خصوص السؤال قوله تعالى ـ هل وجدتم ماوعد ربكم حقا قالوا نعم ـ وقوله فى الحديث أينقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا إذا وكقول القائل وطئت فى نهار رمضان عامدا فيقول عليك الكفارة فيجب قصر الحكم على السائل ولا يعم غيره إلا بدليل من خارج يدل على أنه عام فى المكلفين أو فى كل من كان بصفته . ومثال عمومه مالو سئل عمن جامع امرأته فى نهار رمضان ، فقال يعتق رقبة فهذا عام فى كل واطئ فى نهار رمضان ، وقوله يعتق وان كان خاصا بالواحد لكنه لما كان جوابا عمن جامع امرأته بلفظ يعم كل من جامع كان الجواب كذلك وصار السؤال معادا فى الجواب . قال الغزالى وهذا يشترط فيه أن يكون حال غير المحكوم عليه كحاله فى كل وصف مؤثر للحكم وجعل القاضى فى التقريب من هذا الضرب قوله أنتوضأ بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه قال لأن الضمير لابد له من أن يتعلق بما قبله ولايحسن أن يبتدأ به . قال الزركشى وفى هذا نظر لأن هذا ضمير شأن ومن شأنه صدر الكلام وان لم يتعلق بما قبله . قال وقد رجع القاضى فى موضع آخر فجعله من القسم الثانى وهو الصواب و به صرح ابن برهان وغيره ، وان استقل الجواب بنفسه بحيث لو ورد مبتدأ لكان كلاما تاما مفيدا للعموم فهو على ثلاثة أقسام لأنه إما أن يكون أخص أو مساويا أو أعم . الأول أن يكون الجواب مساويا له لايزيد عليه ولا ينقص كما لو سئل عن ماء البحر فقال ماء البحر لاينجسه شيء فيجب حمله على ظاهره بلا خلاف ، كذلك قال ابن فورك والأستاذ أبو اسحق الاسفرائنى وابن القشيرى وغيرهم . الثانى أن يكون الجواب أخص من السؤال مثل أن يسأل عن أحكام المياه فيقول ماء البحر طهور فيختص ذلك بماء البحر ولا يعم بلا خلاف كما حكاه الأستاذ أبو منصور وابن القشيرى وغيرهما . الثالث أن يكون الجواب أعم من السؤال وهما قسمان :

بوجو به لا يكون الثانى ناسخا إذ لم يدل على رفع الحكم بل على ثبوته ولم أر فى ذلك شيئا والظاهر خلافه فينبغى أن يراد بالحكم الثابت مايشمل انتفاء الحكم أيضا وقوله الثابت يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم قبل ثبوته بأن لم يبلغ المكلفين وقوله بالخطاب يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالبراءة الأصلية وكذا بالاجماع فلا يجوز نسخه كما أوضحته فى الآيات البينات وقوله على وجه إلى آخره يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم إذا لم يكن على ذلك الوجه بأن يكون رفع الحكم مفهوما مما اتصل بالخطاب من نحو غاية أو علة وقوله مع تراخيه عنه يخرج الخطاب الدال على الرفع المذكور المتصل بالخطاب المتقدم لكونه نحو شرط أو استثناء فلا يكون بدلالته على رفع الحكم فى بعض الأحوال ناسخا أفاد هذا الاحتراز أن الرافع المتصل لايكون ناسخا وأفاد الاحتراز الذى قبله أن الرافع المستقل إذا تقدمه الرفع بالمتصل لا يكون ناسخا فان قلت بقى مالو كان الدال على الرفع مستقلا ولم يتراخ كقول الشارع بحضرة المكلفين أوجبت عليكم كذا رفعت وجو به عليكم ولايتجه إلا كون هذا ناسخا قلت المراد بتراخيه عنه استقلاله كما يشعر به بيان محترزه السابق ولو سلم فالظاهر عدم وقوع هذا

أحدهما : أن يكون أعم منه فى حكم آخر غير ما سئل عنه كسؤالهم عن التوضؤ بماء البحر وجوابه صلى الله عليه وآله وسلم بقوله هو الطهور ماؤه والحل ميتته فلا خلاف أنه عام لا يختص بالسائل ولا بمحل السؤال من ضرورتهم الى الماء وعطشهم بل يعم حال الضرورة والاختيار كذا قال ابن فورك وصاحب المحصول وغيرهما وظاهر كلام القاضى أبى الطيب وابن برهان أنه يجرى فى هذا الخلاف الآتى فى القسم الثانى ، وليس بصواب كما لا يخفى .

القسم الثانى : أن يكون الجواب أعم من السؤال فى ذلك الحكم الذى وقع السؤال عنه كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لما سئل عن ماء بئر بضاعة الماء طهور لا ينجسه شىء ، وكقوله لما سئل عمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد فيه عيبا الخراج بالضمان ، وهذا القسم محل الخلاف وفيه مذاهب : الأول أنه يجب قصره على ما خرج عليه السؤال واليه ذهب بعض أصحاب الشافعى وحكاه الشيخ أبو حامد والقاضى أبو الطيب وابن الصباغ وسليم الرازى وابن برهان وابن السمعانى عن المزنى وأبى ثور والقفال والدقاق وحكاه أيضا الشيخ أبو منصور عن أبى الحسن الأشعرى وحكاه أيضا بعض المتأخرين عن الشافعى وحكاه القاضى عبد الوهاب والباجى عن أبى الفرج من أصحابهم وحكاه الجوينى فى البرهان عن أبى حنيفة ، وقال إنه الذى صح عندنا من مذهب الشافعى وكذا قال الغزالى فى المنخول ومعه فخر الدين الرازى فى المحصول قال الزركشى والذى فى كتب الحنفية وصح عن الشافعى خلافه ونقل هذا المذهب القاضى أبو الطيب والماوردى وابن برهان وابن السمعانى عن مالك .

المذهب الثانى : أنه يجب حمله على العموم لأن عدول المجيب عن الخاص المسئول عنه الى العام دليل على ارادة العموم ولأن الحجة قائمة بما يفيده اللفظ وهو يقتضى العموم ووروده على السبب لا يصلح معارضا والى هذا ذهب الجمهور . قال الشيخ أبو حامد والقاضى أبو الطيب والماوردى وابن برهان وهو مذهب الشافعى واختاره أبو بكر الصيرفى وابن القطان قال الشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن القشيرى والكيا الطبرى والغزالى إنه الصحيح وبه جزم القفال الشاشى قال والأصل أن العموم له حكمه إلا أن يخصه دليل والدليل قد اختلف فان كان فى الحال دلالة يعقل بها المخاطب أن جوابه العام يقتصر به على ما أجيب عنه أو على جنسه فذاك والا فهو عام فى جميع ما يقع عليه عمومه وحكى هذا المذهب ابن كج عن أبى حنيفة والشافعى وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أكثر الشافعية والحنفية وحكاه القاضى عبد الوهاب عن الحنفية وأكثر الشافعية والمالكية وحكاه الباجى عن أكثر المالكية والعراقيين . قال القاضى فى التقريب وهو الصحيح لأن الحكم معلق بلفظ الرسول دون ما وقع عليه السؤال ولو قال ابتداء وجب حمله على العموم فكذلك اذا صدر جوابا انتهى ، وهذا المذهب هو الحق الذى لا شك فيه ولا شبهة لأن التعبد للعباد انما هو باللفظ الوارد عن الشارع وهو عام ووروده على سؤال خاص لا يصلح قرينة لقصره على ذلك السبب ومن ادعى أنه يصلح لذلك فليأت بدليل تقوم به الحجة ولم يأت أحد من القائلين بالقصر على السبب بشىء يصلح لذلك واذا ورد فى بعض المواطن ما يقتضى قصر ذلك العام الوارد فيه على سببه لم يجاوز به محله بل يقتصر عليه ولا جامع بين الذى ورد فيه بدليل يخصه وبين سائر العمومات الواردة على أسباب خاصة حتى يكون ذلك الدليل فى ذلك الموطن شاملا لها .

المذهب الثالث : الوقف حكاه القاضى فى التقريب ولا وجه له لأن الأدلة هنا لم تتوازن حتى يقتضى ذلك التوقف .

القسم فلم يعتبروه ونظروا فى التعريف الى الواقع هكذا يظهر فى تقرير هذا المقام و (هذا) الحد الذى ذكره المصنف انما هو (حد الناسخ) لا الفسخ المترجم به ولا يرد على المصنف أن صنيعه يوهم أن هذا حد الفسخ مع فساد ذلك لأن المقدمات التى يقصد بها بالذات المبتدى ونحوه كثيرا ما يعتمد فيها على توقيف المعلم على أن التأمل الصحيح يرشد الى أن المراد حد الناسخ ولا أنه ترك حد نفس الفسخ مع أنه المترجم به (و) ذلك إما لأنا نمنع ذلك بل أن يصح أن يجعل ما ذكره حدا للفسخ بتقدير مضاف أى رفع الخطاب الدال على رفع الحكم الى آخره وإما لأنا نسلمه ونقول هذا الحد الذى ذكره للناسخ (يؤخذ منه حد) نفس (الفسخ) أى تحديده فانه أنسب بقوله (بأنه رفع الحكم المذكور) أى الثابت بالخطاب المتقدم (بخطاب) وانته فى ذكر ما بقى من حد الناسخ (الى آخره) فتزيد على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه ، ثم فسر رفع الحكم بقوله (أى رفع تعلقه) أى تعلق الحكم التنجيزى ولو حكما كما تقدم (بالفعل) أى بفعل المكلف بالمعنى الشامل لفعل لسانه وقلبه أيضا أو بالفعل لا بالقوة فيكون تقييد التعلق بالتنجيزى احترازا

المـذهب الرابع : التفصـيل بين أن يكون السبب هو سؤال سائل فيختص به و بين أن يكون السبب مجرد وقوع حادثة كان ذلك القول العام واردا عنـد حدوثها فلا يختص بها كذا حكاه عبد العزيز فى شرح البزدوى .

المذهب الخامس : أنه إن عارض هذا العام الوارد على سبب عموم آخر خرج ابتداء بلا سبب فانه يقصر على سببه و ان لم يعارضه فالعـبرة بعمومه قال الأستاذ أبو منصور هذا هو الصحيح انتهى ، وهذا لا يصلح أن يكون مذهبا مستقلا فان هذا العام الخارج ابتداء من غـير سبب اذا صلح للدلالة فهو دليل خارج يوجب القصر ولا خلاف فى ذلك على المذاهب كلها .

المسئلة الرابعة والعشرون : ذكر بعض أفراد العام الموافق له فى الحكم لا يقتضى التخصيص عند الجمهور . والحاصل أنه إذا وافق الخاص العام فى الحكم فان كان بمفهومه ينفى الحكم عن غيره فمن أخذ بمثل ذلك المفهوم خصص به على الخلاف الآتى فى مسئلة التخصيص بالمفهوم . وأما إذا لم يكن له مفهوم فلا يخصص به ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم أيما إهاب دبغ فقد طهر مع قوله صـلى الله عليه وآله وسلم فى حديث آخر فى شاة ميمونة دباغها طهورها فالتنصيص على الشاة فى الحديث الآخر لا يقتضى تخصيص عموم أيما إهاب دبغ فقد طهر لأنه تنصيص على بعض أفراد العام بلفظ لا مفهوم له إلا مجرد مفهوم اللقب فمن أخذ به خصص به ومن لم يأخـذ به لم يخصص به ولا متمسك لمن قال بالأخذ به كما سيأتى . ومن أمثلة المسئلة قوله صلى الله عليه وآله وسلم جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا وفى لفظ آخر وتربتها طهورا وقوله الطعام بالطعام مع قوله فى حديث آخر البر بالبر الخ وقـد احتج الجمهور على عـدم التخصيص بالموافق للعام وذكر الحـكم على بعض الأفراد التى شملها العام ليس بمناف فلا يكون ذكره مخصصا وقد أنـكر بعض أهل العلم وقوع الخلاف فى هذه المسئلة . وقال لما كان أبو ثور ممن يقول بمفهوم اللقب ظن أنه يقول بالتخصيص وليس كـذلك . قال الزركشى فان قلت : فعـلى قول الجمهور ما فائدة هـذا الخاص مع دخوله فى العام قلت يجوز أن تـكون فائدته عدم جواز تخصيصه أو التفخيم له أو إثبات المزيد له على غيره من الافراد قال ابن دقيق العيـد إن كان أبو ثور نص على هذه القاعدة فذاك وان كان أخذها له بطريق الاستنباط من مذهبه فى مفهوم اللقب فلا يدل على ذلك .

المسئلة الخامسة والعشرون : إذا علق الشارع حكما على علة هل تعم تلك العلة حتى يوجـد الحـكم بوجودها فى كل صورة فقال الجمهور بالعـموم فى جميع صور وجود العـلة وقال القاضى أبو بكر لا يعم ، ثم اختلف القائلون بالعموم هل العموم باللغة أو بالشرع والظاهر أن ذلك العموم بالشرع لا باللغة فانه لم يكن فى الصيغة ما يقتضى ذلك بل اقتضى ذلك القياس وقـد ثبت التعبد به كما سيأتى ، واحتج من قال بعـدم العموم بأنه يحتمل أن يكون المذكور جزء علة والجزء الآخر خصوصية المحل ، وأجيب عنـه بأن مجرد الاحتمال لا ينتهض للاستدلال فلا يترك به ما هو الظاهر ولـكنه ينبغى تقييد هـذه المسئلة بأن يكون القياس الذى اقتضته العلة من الأقيسة التى ثبتت بدليل نقل أو عقل لا بمجرد محض الرأى والخيال المختل وسـيأتى بمعونة الله إيضاح ذلك مستوف

المسئلة السادسة والعشرون : اختلفوا فى العام إذا خص هل يكون حقيقة فى الباقى أم مجازا فذهب الأكثرون الى أنه مجاز فى الباقى مطلقا سواء كان ذلك التخصيص بمتصل أو منفصل وسواء كان بلفظ أو بغيره واختاره البيضاوى وابن الحاجب والصفى الهندى قال ابن برهان فى الأوسط وهو المذهب الصحيح ونسبه الكيا الطبرى الى المحققين ووجهه أنه موضوع للمجموع فاذا أريد

عن المعنى ثم شرع الشارح فى بيان محترزات حد النسخ المأخوذ منه بدليل جعل الخارج بالقيود هو نفس الرفع فان الرفع انما يخرج من حد النسخ لكون جنسه هو الرفع بخلاف الناسخ فان جنسه الخطاب فالخارج بالقيود منه هو الخطاب لا الرفع و بدليـل قوله و بقـولنا إذ لو كان المراد بيان محترزات حد الناسخ لم تتجه إضافة القول المذكور اليه مع تصريح المصـنف به نعم يمكن أن يريد محترز الحدين لكن بتمام التكلف فقال (نخرج بقوله) أضاف القول للمصنف إما لأنه قوله تقـديرا فانه مفهوم من كلامه و إما لأنه قوله حقيقة فانه ذكره فى حد الناسخ وهو بعينه معتبر فى حد النسخ فكأنه قال نخرج بقوله فى حد الناسخ باعتبار كونه من جملة حد النسخ كما استنبطناه ولا يخلو هذا عن تكلف (الثابت بالخطاب رفع الحـكم الثابت) أى الحـكم (بالبراءة الأصلية) أى بسبب براءة الذمة من التعلق المنسـوبة تلك البراءة إلى أصل عدم التعلق لكونها مستفادة منه ثم لما كان المتبادر من الحكم أحد الأحكام الخمسة مع أنه خلاف المراد هنا بل لا تصح إرادته لأنه لاستلزامه التعلق ينافى ثبوته بالبراءة الأصليـة أى المستندة إلى أن الأصـل عدم التعلق فسره بقوله (أى عـ[illegible] حيث بشىء)

به البعض فقد أريد به غير ماوضع له وذلك هو المجاز . وأيضا لو كان حقيقة فى البعض كما كان حقيقة فى الكل لزم أن يكون مشتركا فيكون حقيقة فى معنيين مختلفين والمفروض أنه حقيقة فى معنى واحد . وأيضا قد تقرر أن المجاز خير من الاشتراك كما تقدم فيكون مقدما عليه . وذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه حقيقة فيما بقى مطلقا قال الشيخ أبو حامد الاسفرائنى وهذا مذهب الشافعى وأصحابه وهو قول مالك وجماعة من أصحاب أبى حنيفة ونقله ابن برهان عن أكثر الشافعية وقال إمام الحرمين هو مذهب جماعة الفقهاء وحكاه ابن الحاجب عن الحنابلة . قالوا ووجه ذلك أن اللفظ إذا كان متناولا حقيقة باتفاق فالتناول باق على ما كان عليه ولا يضره طرد عدم تناول الغير وأجيب بأنه كان يتناوله مع غيره والآن يتناوله وحده وهما متغايران وقالوا أيضا إنه يسبق الى الفهم من غير قرينة وأجيب بأنه انما يسبق إلى الفهم مع القرينة إذ السابق مع عدمها هو العموم وهذا دليل المجاز قال العضد وقد يقال ارادة الباقى معلومة دون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة الاخراج انتهى . ويجاب عنه بأن ارادة الباقى وحده دون غيره يحتاج الى قرينة . وذهب جماعة إلى أنه ان خص بمتصل لفظى كالاستثناء فحقيقة وان خص بمنفصل فمجاز حكاه الشيخ أبو حامد وابن برهان وعبد الوهاب عن الكرخى وغيره من الحنفية . قال عبد الوهاب هو قول أكثرهم قال ابن برهان واليه مال القاضى ونقله عنه الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى اللمع واحتجوا بأنه مع التخصيص بمتصل كلام واحد . ويجاب بأن ذلك المخصص المتصل هو القرينة التى كانت سببا لفهم ارادة الباقى من لفظ العموم وهو معنى المجاز ولا فرق بين قرينة قريبة أو بعيدة متصلة أومنفصلة وذهب عبد الجبار إلى عكس هذا القول حكى ذلك عنه ابن برهان فى الأوسط ولا وجه له وحكى الآمدى أنه ان خص بدليل لفظى كان حقيقة فى الباقى سواء كان ذلك المخصص اللفظى متصلا أومنفصلا وان خص بدليل غير لفظى كان مجازا ولا وجه لهذا أيضا لأن القرينة قد تكون لفظية وقد تكون غير لفظية وحكى أبو الحسين فى المعتمد عن عبد الجبار أنه ان خص بالشرط والصفة فهو حقيقة وإلا فهو مجاز ولا وجه له أيضا وقد استدل له بما لا يصلح للاحتجاج به على محل النزاع ، وقال أبو الحسين البصرى ان كان المخصص مستقلا فهو مجاز سواء كان عقليا أو لفظيا وذلك كقول المتكلم بالعام أردت به البعض الباقى بعد الاخراج وان لم يكن مستقلا فهو حقيقة كالاستثناء والشرط والصفة واختار هذا فخر الدين الرازى فانه قال فى المحصول والمختار قول أبى الحسين وهو أن القرينة المخصصة ان استقلت بنفسها صار مجازا والا فلا وتقريره أن القرينة المخصصة المستقلة ضربان عقلية ولفظية أما العقلية فكالدلالة الدالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات ، وأما اللفظية فيجوز أن يقول المتكلم بالعام أردت به البعض الفلانى ، وفى هذين القسمين يكون العموم مجازا والدليل عليه أن اللفظ موضوع فى اللغة للاستغراق فاذا استعمل هو بعينه فى البعض فقد صار اللفظ مستعملا فى غير مسماه لقرينة مخصصة وذلك هو المجاز . فان قلت لم لا يجوز أن يقال لفظ العموم وحده حقيقة فى الاستغراق ومع القرينة المخصصة حقيقة فى الخصوص . قلت فتح هذا الباب يفضى إلى أن لا يوجد فى الدنيا مجاز أصلا لأنه لا لفظ إلا ويمكن أن يقال إنه وحده حقيقة فى كذا ومع القرينة حقيقة فى المعنى الذى جعل مجازا عنه والكلام فى أن العام المخصوص بقرينة مستقلة بنفسها هل هو مجاز أم لا انتهى . ويجاب عنه بمنع كونه يفضى الى ذلك ومجرد امكان أن يقال لا اعتبار به بل الاعتبار بالدلالة الكائنة فى نفس الدال مع عدم فتح باب الامكان المفضى الى سد باب الدلالة مطلقا فضلا عن

(فرع) هذا العدم التكليف بشىء لا يسمى نسخا لأنه ليس ثابتا بخطاب بل بأن الأصل براءة الذمه وعدم التعلق وإنما جعلنا هذا التفسير للحكم لعدم استقامة كونه للبراءة الأصلية إذ يصير المعنى أن الحكم ثابت بعدم التكليف بشىء ولا يخفى فساده إذ عدم التكليف بشىء لا يكون منشأ للحكم وإن كان لا ينافيه سواء أريد بالتكليف الزام مافيه كلفة أو طلبه كما هو ظاهر لبقاء الاباحة إلا أن يجعل التقدير أى أن الأصل عدم التكليف بشىء أى أصالة عدم التكليف بشىء فان كون الأصل ذلك العدم الذى هو الحكم على هذا التقدير أيضا دليل عليه ومثبت له وإنما عبر بعدم التكليف بشىء لا بما يشمل عدم الاباحة أيضا لعدم صحته إذ من لازم البراءة أصلية الاباحة لاقتضائها فراغ الذمة وعدم المؤاخذة بفعل أو ترك وذلك مما يستلزم الاباحة نعم هل يتعين حمل التكليف هنا على الزام مافيه كلفة لاستلزامه شغل الذمة والمؤاخذة على المخالفة فتصدق مع عدمهما البراءة أو يصح حمله على مطلق طلب مافيه كلفة إذ فى غير الجازم من أمر ونهى أيضا شغل ومؤاخذة فى الجملة إذ يترتب على المخالفة فيهما لوم واعتراض

سد باب مجرد المجاز ، وحكى الآمدى عن أبى بكر الرازى أنه ان بقى بعد التخصيص جمع فهو حقيقة و إلا فهو مجاز واختاره الباجى من المالكية وهذا لاينبغى أن يعد مذهبا مستقلا لأنه لابد أن يبقى أقل الجمع وهو محل الخلاف ولهذا قال القاضى أبو بكر الباقلانى والغزالى ان محل الخلاف فيما إذا كان الباقى أقل الجمع فأما إذا بقى واحد أواثنان كما لو قال لوتكلم الناس ثم قال أردت زيدا خاصة فانه يصير مجازا بلا خلاف لأنه اسم جمع والواحد والاثنان ليسا بجمع انتهى . وهكذا لاينبغى أن يعد مذهبا مستقلا ما اختاره إمام الحرمين من أنه يكون حقيقة فيما بقى ومجازا فيما أخرج ، لأن محل النزاع هو فيما بقى فقط هل يكون العام فيه حقيقة أم لا ؟

المسئلة السابعة والعشرون . اختلفوا فى العام بعد تخصيصه هل يكون حجة أم لا ومحل الخلاف فيما إذا خص بمبين أما إذا خص بمبهم كما لو قال تعالى اقتلوا المشركين إلا بعضهم فلا يحتج به على شئ من الأفراد بلا خلاف إذ مامن فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج وأيضا اخراج المجهول من المعلوم يصيره مجهولا وقد نقل الاجماع على هذا جماعة منهم القاضى أبو بكر وابن السمعانى والأصفهانى قال الزركشى فى البحر ومانقلوه من الاتفاق فليس بصحيح وقد حكى ابن برهان فى الوجيز الخلاف فى هذه الحالة و بالغ فصحح العمل به مع الابهام واعتل بأنا إذا نظرنا الى فرد شككنا فيه هل هو من المخرج والأصل عدمه فيبقى على الأصل ونعمل به الى أن نعلم بالقرينة بأن الدليل المخصص معارض للفظ العام ، وإنما يكون معارضا عند العلم به . قال الزركشى وهو صريح فى الاضراب عن المخصص والعمل بالعام فى جميع أفراده وهو بعيد وقد رد الهندى هذا البحث بأن المسئلة مفروضة فى الاحتجاج به فى الكل المخصوص وغيره ولا قائل به انتهى . وقال بعض الشافعية باحالة هذا محتجا بأن البيان لايتأخر وهذا يؤدى إلى تأخره ، وأما إذا كان التخصيص بمبين فقد اختلفوا فى ذلك على أقوال :

الأول أنه حجة فى الباقى وإليه ذهب الجمهور واختاره الآمدى وابن الحاجب وغيرهما من محققى المتأخرين وهو الحق الذى لاشك فيه ولاشبهة لأن اللفظ العام كان متناولا للكل فيكون حجة فى كل واحد من أقسام ذلك الكل ، ونحن نعلم بالضرورة أن نسبة اللفظ إلى كل الأقسام على السوية فاخراج البعض منها بمخصص لايقتضى اهمال دلالة اللفظ على مابقى ولا يرفع التعبد به ولو توقف كونه حجة فى البعض على كونه حجة فى الكل لزم الدور وهو محال . وأيضا المقتضى للعمل به فيما بقى موجود وهو دلالة اللفظ عليه والمعارض مفقود فوجد المقتضى وعدم المانع ، فوجب ثبوت الحكم . وأيضا قد ثبت عن سلف هذه الأمة ومن بعدهم الاستدلال بالعمومات المخصوصة وشاع ذلك وذاع . وأيضا قد قيل إنه مامن عموم إلا وقد خص وأنه لايوجد عام غير مخصص فلو قلنا انه غير حجة فيما بقى للزم ابطال كل عموم ، ونحن نعلم أن غالب هذه الشريعة المطهرة إنما يثبت بعمومات .

القول الثانى أنه ليس بحجة فيما بقى ، وإليه ذهب عيسى بن أبان وأبو ثور كما حكاه عنهما صاحب المحصول وحكاه القفال الشاشى عن أهل العراق وحكاه الغزالى عن القدرية . قال ثم منهم من قال يبقى أقل الجمع لأنه المتيقن قال إمام الحرمين ذهب كثير من الفقهاء الشافعية والمالكية والحنفية والجبائى وابنه إلى أن الصيغة الموضوعة للعموم إذا خصت صارت مجملة ولايجوز الاستدلال بها فى بقية المسميات إلا بدليل كسائر المجازات وإليه مال عيسى بن أبان انتهى . واستدلوا بأن معنى العموم حقيقة غير مراد مع تخصيص البعض وسائر ماتحته من المراتب مجازات و إذا كانت الحقيقة غير مرادة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلايحمل على شىء منها . وأجيب بأن ذلك

فى الجملة فتصدق البراءة مع انقطاع ذلك فيه نظر (و) خرج (بقولنا بخطاب المأخوذ من كلامه) أى المصنف حيث جعل الرفع مدلول الخطاب فيكون بالخطاب وانما أضاف القول هنا الى نفسه ونبه على أخذه من كلام المصنف هو أن النسخ رفع الحكم إلى آخر القيود التى بعده وليس فيها تصريح بأن الرفع بالخطاب ولكنه مأخوذ من جعله الرفع مدلول الخطاب فلهذا أضافه الى نفسه لأنه زاد التصريح بمعلى مايؤخذ من ظاهر كلام المصنف فى بادئ النظر ونبه على أخذه منه دفعا لتوهم عدم أخذه منه لعدم ذكره بعد الرفع الذى هو أول أجزاء حد النسخ مع الغفلة عن جعله الرفع مدلول الخطاب (الرفع بالموت والجنون) ونحوهما مما ليس بخطاب (و) خرج (بقوله على وجه) وانته (الى آخره) أى لولاه لكان ثابتا (ما) زائدة (لو) مصدرية أو بالعكس (كان الخطاب الأول) المثبت بالحكم (مغيا) من حيث الحكم الذى أثبته وقوله (بغاية) أى معلومة تأكيد (أو معللا) كذلك وقوله (بمعنى) أى معلوم تأكيد وانما قيدنا بالمعلومية فيهما لأن الحكم المنسوخ مغيا أو معلل عند الله تعالى ولأن الغاية المبهمة بجامعها النسخ كما قال أبو الحسين فى المعتمد والغاية ضربان أحدهما مجملة والآخر مفصلة أما المفصلة فاسم النسخ

إنما يكون إذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعين أحدها وما قدمنا من الأدلة فقد دلت على حمله على الباقي فيصار إليه .

القول الثالث : أنه ان خص بمتصل كالشرط والصفة فهو حجة فيما بقي وان خص بمنفصل فلا بل يصير مجملا حكاه الأستاذ أبو منصور عن الكرخي ومحمد بن شجاع الثلجي بالمثلثة والجيم . قال أبو بكر الرازي كان شيخنا أبو الحسن الكرخي يقول في العام إذا ثبت خصوصه سقط الاستدلال باللفظ وصار حكمه موقوفا على دلالة أخرى من غيره فيكون بمنزلة اللفظ ، وكان يفرق بين الاستثناء المتصل باللفظ وبين الدلالة من غير اللفظ فيقول ان الاستثناء غير مانع بقاء اللفظ فيما عدا المستثنى انتهى . ولا يخفاك أن قوله سقط الاستدلال باللفظ مجرد دعوى ليس عليها دليل وقوله وصار حكمه الخ ضم دعوى إلى دعوى والأصل بقاء الدلالة والظاهر يقتضي ذلك فمن قال برفعها أو بعدم ظهورها لم يقبل منه ذلك الا بدليل ولا دليل أصلا .

القول الرابع : أن التخصيص ان لم يمنع استفادة الحكم بالاسم وتعلقه بظاهره جاز التعلق به كما في قوله تعالى ـ اقتلوا المشركين ـ لأن القيام الدلالة على المنع من قتل أهل الذمة لايمنع من تعلق الحكم وهو القتل باسم المشركين ، وإن كان يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام ويوجب تعلقه بشرط لاينبئ عنه الظاهر لم يجز التعلق به كما في قوله تعالى ـ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ـ لأن قيام الدلالة على اعتبار النصاب والحرز وكون المسروق لاشبهة للسارق فيه يمنع من تعلق الحكم وهو القطع بعموم اسم السارق ويوجب تعلقه بشرط لاينبئ عنه ظاهر اللفظ واليه ذهب أبو عبد الله البصري تلميذ الكرخي . ويجاب عنه بأن محل النزاع دلالة اللفظ العام على مابقي بعد التخصيص وهي كائنة في الموضعين والاختلاف بكون الدلالة في البعض أظهر منها في البعض الآخر باعتبار أمر خارج لايقتضي ماذكره من التفرقة المفضية الى سقوط دلالة الدال أصلا وظاهرا .

القول الخامس : ان كان لايتوقف على البيان قبل التخصيص ولايحتاج إليه كاقتلوا المشركين فهو حجة لأن مراده بين قبل اخراج الذمي وان كان يتوقف على البيان ويحتاج إليه قبل التخصيص فليس بحجة كقوله تعالى ـ أقيموا الصلاة ـ فانه يحتاج إلى البيان قبل اخراج الحائض ونحوها وإليه ذهب عبد الجبار وليس هو بشيء ولم يدل عليه دليل من عقل ولا نقل .

القول السادس : أنه يجوز التمسك به في أقل الجمع لأنه المتعين ولا يجوز فيما زاد عليه هكذا حكى هذا المذهب القاضي أبو بكر والغزالي وابن القشيري وقال انه تحكم ، وقال الصفي الهندي لعله قول من لايجوز تخصيص التثنية . وقد استدل لهذا القائل بأن أقل الجمع هو المتيقن والباقي مشكوك فيه ورد بمنع كون الباقي مشكوكا فيه لما تقدم من الأدلة .

القول السابع : أنه يتمسك به في واحد فقط حكاه في المنخول عن أبي هاشم وهو أشد تحكما مما قبله .

القول الثامن : الوقف فلا يعمل به الا بدليل حكاه أبو الحسين بن القطان وجعله مغايرا لقول عيسى بن أبان ومن معه وهو مدفوع بأن الوقف إنما يحسن عند توازن الحجج وتعارض الأدلة وليس هناك شيء من ذلك .

المسئلة الثامنة والعشرون : إذا ذكر العام وعطف عليه بعض أفراده مما حق العموم أن يتناوله كقوله تعالى ـ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ـ فهل يدل ذكر الخاص على أنه غير

لايثبت معها كقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل وأما الجملة فاسم النسخ يثبت معها إذا فصلت نحو قول الله تعالى فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا فلما دل الدليل على تفصيل هذا السبيل ثبت اسم النسخ (وصرح الخطاب الثاني) الدال على الرفع (بمقتضى ذلك) أي السكون مغيا أو معللا وهو ارتفاع الحكم عند وجود الغاية وزوال المعنى (فانه) أي الخطاب المذكور (لايسمى ناسخا للأول) من حيث حكم فلايسمى رفع حكم الأول بالثاني نسخا فالمراد بيان خروج الرفع الذي تضمنه ذلك السكون لانفسه (مثاله) أي مثال الخطاب الأول المغيا أو المعلل الذي صرح الخطاب الثاني بمقتضى غايته أو علته (قوله تعالى) ياأيها الذين آمنوا (إذا نودي للصلاة) أي أذن لها (من يوم الجمعة) أي فيه (فاسعوا) أي امضوا بسكينة ثم أن توقف الادراك الواجب على نحو العدو وجب المقدور (الى ذكر الله) أي الخطبة وقيل الصلاة (وذروا البيع) واتركوا المعاملة (فتحريم البيع) الذي هو حكم هذا الخطاب وهو قوله وذروا البيع (مغيا بانقضاء الجمعة) كما يدل عليه جعله مشروطا بالنداء للجمعة فان ذلك يدل على أنه لأجل الجمعة ولايخشى من

فوائها بسببه وذلك يقتضي أن محله مادامت الجمعة (فلا يقال) قولا صحيحا (ان قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة) أديت (فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله) حيث دل على اباحة البيع (ناسخ للأول) الدال على تحريمه اذ ليس على الوجه المذكور اذ لولم يرد مانبت التحريم حينئذ لانتفاء غايته(بل) للانتقال (بين) صريحا (غاية التحريم) المفهومة بدونه من سياق الآية كاتقرر (وكذا) أى ومثل قوله تعالى اذا نودى للصلاة الى آخره (قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر) أى الصيد فيه (مادمتم حرما) أى محرمين فى أنه (لا يقال نسخه قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا) حيث دل على جواز الاصطياد بعد زوال الاحرام (لأن التحريم) الذى هوحكم الأول انما هو (للاحرام) أى لأجله بدليل تعليقه عليه (وقد زال) الاحرام بالتحلل فيزول التحريم المعلل به فلم يكن قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا على الوجه المذكور بل لو لم يرد مانبت التحريم بعد التحلل لانتفاء علته حينئذ وهى الاحرام (و) خرج (بقوله مع تراخيه عنه ما اتصل بالخطاب) المثبت للحكم (من) نحو (صفة أو شرط أو استثناء) رافع للحكم فى بعض الأحوال فانه وان دل على رفع الحكم حينئذ لايسمى نسخا

مراد باللفظ العام أم لا وقد حكى الروياني في البحر عن والده في كتاب الوصية أنه حكى اختلاف العلماء في هذه المسئلة فقال بعضهم هذا المخصوص لايدخل تحت العام لأنا لوجعلناه داخلا تحته لم يكن لافراده بالذكر فائدة . قال الزركشي في البحر وعلى هذا جرى أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جني وظاهر كلام الشافعي يدل عليه فانه قال في حديث عائشة في الصلاة الوسطى وصلاة العصر إنه يدل على أن الصلاة الوسطى ليست العصر لأن العطف يقتضي المغايرة قال الروياني أيضا وقال بعضهم هذا المخصوص بالذكر هو داخل تحت العموم وفائدته التأكيد وكأنه ذكر مرة بالعموم ومرة بالخصوص وهذا هو الظاهر وقد أوضحنا هذا المقام بما لامزيد عليه في شرحنا للمنتقى . واذا كان للعطوف خاصا فاختلفوا هل يقتضي تخصيص المعطوف عليه أم لا فذهب الجمهور إلى أنه لا يوجبه وقالت الحنفية يوجبه وقيل بالوقف ، ومثال هذه المسئلة قوله صلى الله عليه وآله وسلم لايقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فقال الأولون لايقتل المسلم بالذمي لقوله لايقتل مؤمن بكافر وهو عام في الحربي والذمي لأنه نكرة في سياق النفي وقالت الحنفية بل هو خاص والمراد به الكافر الحربي بقرينة عطف الخاص عليه وهو قوله ولاذو عهد في عهده فيكون التقدير ولاذو عهد في عهده بكافر قالوا والكافر الذي لايقتل به ذو العهد هو الحربي فقط بالاجماع لأن المعاهد يقتل بالمعاهد فيجب أن يكون الكافر الذي لايقتل به المسلم هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه . قال الأولون وهذا التقدير ضعيف لوجوه . أحدها : أن العطف لايقتضي الاشتراك بين المتعاطفين من كل وجه . الثاني : أن قوله ولاذو عهد في عهده كلام تام فلا يحتاج إلى اضمار قوله بكافر لأن الاضمار خلاف الأصل ، والمراد حينئذ أن العهد عاصم من القتل وقد صرح أبو عبيد في غريب الحديث بذلك ، فقال ان قوله ولا ذو عهد جملة مستأنفة وانما قيده بقوله في عهده لأنه لواقتصر على قوله ولا ذو عهد لتوهم أن من وجد منه العهد ثم خرج منه لا يقتل ، فلما قال في عهده علمنا اختصاص النهي بحالة العهد . الثالث : أن حمل الكافر المذكور على الحربي لايحسن لأن إهدار دمه معلوم من الدين بالضرورة فلا يتوهم أحد قتل مسلم به . وقد أطال أهل الأصول الكلام في هذه المسئلة وليس هناك مايقتضي التطويل ، وقد قيل على ماذهب إليه الأولون ماوجه الارتباط بين الجملتين إذ لايظهر مناسبة لقوله ولاذو عهد في عهده مطلقا مع قوله لايقتل مسلم بكافر . وأجاب عن ذلك الشيخ أبو اسحق المروزي بأن عداوة الصحابة رضي الله عنهم للكفار كانت شديدة جدا ، فلما قال عليه الصلاة والسلام لا يقتل مسلم بكافر حتى أن ينجرد هذا عدا الكلام[1] فتحملهم العداوة الشديدة بينهم على قتل كل كافر من معاهد وغيره فعقبه بقوله ولا ذو عهد في عهده .

المسئلة التاسعة والعشرون : نقل الغزالي والآمدي وابن الحاجب الاجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واختلفوا في قدر البحث والأكثرون قالوا إلى أن يغلب الظن بعدمه وقال القاضي أبو بكر الباقلاني إلى القطع به وهو ضعيف إذ القطع لاسبيل إليه واشتراطه يفضي إلى عدم العمل بكل عموم . واعلم أن في حكاية الاجماع نظرا فقد قال في المحصول قال ابن شريح لايجوز التمسك بالعام مالم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك المخصص فحينئذ يجوز التمسك به في اثبات الحكم وقال الصيرفي يجوز التمسك به ابتداء مالم يظهر دلالة مخصصة . واحتج الصيرفي بأمرين . أحدهما : لو لم يجز التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بالحقيقة إلا بعد البحث هل يوجد مايقتضي صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز وهذا باطل فذاك مثله . بيان

(١) كذا بالأصل ولعله ظن أن يجر هذا الكلام الى أن تحملهم الى آخره .

لعدم تراخيه فلا يسمى رفع الحكم به فى الجملة ناسخا (ويجوز نسخ الرسم) أى لفظ القران اى رفع وجوب
اعتقاد قرآنيتـه وخاصة قرآنيتـه كحرمة مس المحدث وقراءة الجنب وبهذا يتضح اندراجه فى تعريف النسخ إذ قد بان أن المرفوع حكم (و بقاء الحكم الذى أفاده ذلك الرسم) فعلم أن كلا الأمرين من المنسوخ والباقى حكم غير أنه عبر عن المنسوخ بالرسم اختصارا وقد وقع نسخ الرسم وبقاء الحكم (نحو) نسخ قوله (والشيخ والشيخة اذا زنيا فارجوهما ألبتة) بقطع الهمزة سماعا فانه كان قرآنا (قال عمر رضى الله عنه قد قرأناها) أى هذه الجملة أو الآية أو الكلمات من جملة القرآن (رواه) أى قول عمر المذكور (الشافعى) رضى الله عنه (وغيره) ثم نسخ كونه قرآنا وبقى حكمه (و) لذلك (قد رجم صلى الله عليه وسلم المحصنين) أى أمر برجمهما ووجه اياهما (متفق عليـه) أى على روايته من الشيخين (و) المحصنان (هما المراد بالشيخ والشيخة و) يجوز (نسخ الحكم وبقاء الرسم) الدال على ذلك الحكم فتبقى القرآنيـة وخاصتها وقد وقع ذلك (نحو) نسخ قوله تعالى (والذين يتوفون منكم و يذرون أزواجا وصية) قرأه ابن كثير ونافع والكسائى وأبو بكر عن عاصم بالرفع وفيه أوجه أربعة: أحدها أنه مبتدأ ثان

فاذا

للازمة أنه لو لم يجز التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصص لكان ذلك لأجل الاحتراز عن الخطأ المحتمل وهذا المعنى قائم فى التمسك بحقيقة اللفظ فيجب اشتراكهما فى الحكم و بيان أن التمسك بالحقيقة لا يتوقف على طلب ما يوجب العدول إلى المجاز هو أن ذلك غير واجب فى العرف بدليل أنهم يحملون الألفاظ على ظاهرها من غير بحث عن أنه هل وجد ما يوجب العدول أم لا و إذا وجب ذلك فى العرف وجب أيضا فى الشرع لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ، والأمر الثانى أن الأصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم التخصيص فيكفى فى اثبات ظن الحكم . واحتج ابن شريح أن بتقدير قيام المخصص لا يكون العموم حجة فى صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز أن يكون العموم حجة وأن لا يكون والأصل أن لا يكون حجة إبقاء الشىء على حكم الأصل . والجواب أن ظن كونه حجة أقوى من ظن كونه غير حجة لأن إجراءه على العموم أولى من حمله على التخصيص ولما ظهر هذا القدر من التفاوت كفى ذلك فى ثبوت الظن انتهى كلام المحصول ، وما ذكره من أن ما وجب فى العرف وجب فى الشرع ممنوع . وما استدل به زاعما أنه من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يثبت من وجه معتبر ولا شك أن الأصل عدم التخصيص فيجوز التمسك بالدليل العام لمن كان من أهل الاجتهاد الممارسين لأدلة الكتاب والسنة العارفين بها فان عدم وجود المخصص لمن كان كذلك يسوغ له التمسك بالعام بل هو فرضه الذى تعبده الله به ولا ينافى ذلك تقدير وجود المخصص فان مجرد هذا التقدير لا يسقط قيام الحجة بالعام ولا يعارض أصالة عدم الوجود وظهوره .

المسئلة الموفية ثلاثين : فى الفرق بين العام المخصوص والعام الذى أريد به الخصوص . قال الشيخ أبو حامد فى تعليقه فى كتاب البيع والفرق بينهما أن الذى أريد به الخصوص ما كان المراد أقل وما ليس بمراد هو الأكثر ، وقال أبو على بن أبى هريرة العام المخصوص المراد به هو الأكثر وما ليس بمراد هو الأقل قال و يفترقان[1] أن العام الذى أريد به الخصوص ما يكون المراد باللفظ أقل وما ليس بمراد باللفظ أكثر . والثانى أن المراد فيما أريد به الخصوص متقدم على اللفظ وفيما أريد به العموم متأخر عن اللفظ أو مقترن به ، وقال ابن دقيق العيد فى شرح العنوان يجب أن يتنبه للفرق بين قولنا هذا عام أريد به الخصوص و بين قولنا هذا عام مخصوص فان الثانى أعم من الأول ألا ترى أن المتكلم إذا أراد باللفظ أولا ما دل عليه ظاهر العموم ثم أخرج بعد ذلك بعض ما دل عليه اللفظ كان عاما مخصوصا ولم يكن عاما أريد به الخصوص و يقال إنه منسوخ بالنسبة إلى البعض الذى أخرج وهذا متوجه اذا قصد العموم بخلاف ما اذا نطق بالعام مريدا به بعض ما يتناوله . قال الزركشى وفرق بعض الحنابلة بينهما بوجهين آخرين . أحدهما أن المتكلم اذا أطلق اللفظ العام ، فان أراد به بعضا معينا فهو العام الذى أريد به الخصوص وان أراد سلب الحكم عن بعض منه فهو العام المخصوص مثاله قام الناس

---

(١) كذا بالأصل وأقول عبارة ملخصه حصول المأمول نصها قال و يفترقان فى أن العام الذى أريد به الخصوص لا يصح الاحتجاج بظاهره والعام المخصوص يصح الاحتجاج بظاهره اعتبارا بالأكثر اه فيظهر والله أعلم أن ابن أبى هريرة فرق بينهما بثلاثة وجوه هذين الوجهين الموجودين معنا والوجه الثالث الذى فى العبارة التى نقلناها لك ، وعلى هذا فلعل الأصل هكذا و يفترقان من ثلاثة وجوه الأول أن العام الخ و يدل عليـه قوله والثانى و بعدهما قوله والثالث أن العام الذى أريد به الخصوص لا يصح الخ .

فاذا أردت إثبات القيام لزيد مثلا لاغير فهو عام أريد به الخصوص و إن أردت به سلب القيام عن زيد فهو عام مخصوص . والثانى أن العام الذى أريد به الخصوص إنما يحتاج إلى دليل معنوى يمنع إرادة الجميع فيتعين له البعض والعام المخصوص يحتاج إلى تخصيص اللفظ غالبا كالشرط والاستثناء والغاية . قال وفرق بعض المتأخرين بأن العام الذى أريد به الخصوص هو أن يطلق العام و يراد به بعض مايتناوله وهو مجاز قطعا لأنه استعمال اللفظ فى بعض مدلوله و بعض الشىء غيره قال وشرط الإرادة فى هذا أن تكون مقارنة لأول اللفظ ولا يكفى طردها فى أثنائه لأن المقصود منها نقل اللفظ من معناه إلى غيره واستعماله فى غير موضعه وليست الإرادة فيه إخراجا لبعض المدلول بل إرادة استعمال اللفظ فى شىء آخر غير موضعه كما يراد باللفظ مجازه ، وأما العام المخصوص فهو العام الذى أريد به معناه مخرجا منه بعض أفراده فلا يشترط مقارنتها لأول اللفظ ولا تأخرها عنه بل يكفى كونها فى أثنائه كالمشيئة فى الطلاق ، وهذا موضع خلافهم فى أن العام المخصوص مجاز أوحقيقة ومنشأ التردد أن إرادة إخراج بعض المدلول هل يصير اللفظ مرادا به الباقى أولا وهو يقوى كونه حقيقة لكن الجمهور على المجاز والنية فيه مؤثرة فى نقل اللفظ عن معناه إلى غيره وقال على بن عيسى النحوى إذا أتى بصورة العموم والمراد به الخصوص فهو مجاز إلا فى بعض المواضع إذا صار الأظهر الخصوص كقولهم غسلت ثيابى وصرمت نخلى وجاءت بنو تميم وجاءت الأزد انتهى . قال الزركشى وظن بعضهم أن الكلام فى الفرق بينهما مما أثاره المتأخرون وليس كذلك فقد وقعت التفرقة بينهما فى كلام الشافعى وجماعة من أصحابنا فى قوله تعالى ـ وأحلّ الله البيع ـ هل هو عام مخصوص أوعام أريد به الخصوص انتهى . ولايخفاك أن العام الذى أريد به الخصوص هو ما كان مصحوبا بالقرينة عند التكلم به على إرادة المتكلم به بعض مايتناوله بعمومه وهذا لاشك فى كونه مجازا لاحقيقة لأنه استعمال اللفظ فى بعض ماوضع له سواء كان المراد منه أكثره أوأقله فانه لامدخل للتفرقة بما قيل من إرادة الأقل فى العام الذى أريد به الخصوص و إرادة الأكثر فى العام المخصوص . و بهذا يظهر لك أن العام الذى أريد به الخصوص مجاز على كل تقدير وأما العام المخصوص فهو الذى لاتقوم قرينة عند تكلم المتكلم به على أنه أراد بعض أفراده فيبقى متناولا لأفراده على العموم وهو عند هذا التناول حقيقة فاذا جاء المتكلم بما يدل على إخراج البعض منه كان على الخلاف المتقدم هل هو حقيقة فى الباقى أم مجاز .

الباب الرابع

فى الخاص والتخصيص والخصوص وفيه ثلاثون مسئلة

المسئلة الأولى : فى حده ، فقيل الخاص هو اللفظ الدال على مسمى واحد و يعترض عليه بأن تقييده بالوحدة غير صحيح فان تخصيص العام قد يكون باخراج أفراد كثيرة من أفراد العام وقد يكون باخراج نوع من أنواعه أوصنف من أصنافه إلا أن يراد بالمسمى الواحد ماهو أعم من أن يكون فردا أونوعا أوصنفا لكنه يشكل عليه إخراج أفراد متعددة نحو أكرم القوم إلا زيدا وعمرا و بكرا . ثم يرد على هذا الحد أيضا أنه يصدق على كل دال على مسمى واحد سواء كان مخرجا أولا . قيل فى حده هو مادل على كثرة مخصوصة و يعترض عليه بأن التخصيص قد يكون بفرد من الأفراد نحو أكرم القوم إلا زيدا وليس زيد وحده بكثرة ، وأيضا يعترض عليه بأنه يصدق

وسوغ الابتداء به وصفه تقديرا إذ التقدير وصية من الله أوسنهم أى من الأزواج على حسب الخلاف أهى واجبة من الله أومندوبة للأزواج ولأزواجهم خبر المبتدإ الثانى فيتعلق بمحذوف والمبتدأ الثانى وخبره خبر الأول وهو الذين يتوفون وفى الجملة ضميره وقرأه الباقون بالنصب وفيه أوجه أحدها النصب على المصدرية بفعل محذوف والتقدير يوصون وصية (لأزواجهم متاعا) فى نصبه أوجه أحدها أنه بتقدير فعل من لفظه أى متعوهن متاعا أى تمتيعا أومن غير لفظه أى جعل الله لهن متاعا و يتعلق بمتاعا أو بمحذوف قوله (الى الحول) فانه دلّ على وجوب اعتداد المتوفى عنها سنة وقد (نسخ بآية) والذين يتوفون منكم و يذرون أزواجا (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) لتأخرها فى النزول وان تقدمت فى التلاوة (و) يجوز (نسخ الأمرين) أى الرسم والحكم جميعا وقد وقع (نحو) نسخ الأمرين المذكورين فى (حديث عائشة رضى الله عنها) أى (كان فيما أنزل) أى من القرآن (عشر رضعات معلومات) أى يحرمن فنسخن بخمس معلومات) أى (يحرمن) فتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرأ من القرآن وقوله (فنسخن) أى تلاوة وحكما وقوله بخمس معلومات أى ثم نسخت الخمس أيضا لكن تلاوة

على كل لفظ يدل على كثرة سواء كان مخرجا من عموم أم لا إلا أن يراد بهذين الحدين تحديد الخاص من حيث هو خاص وأما التخصيص وهو المقصود بالذكر هنا فهو فى اللغة الافراد ومنه الخاصة وفى الاصطلاح تمييز بعض الجملة بالحكم كذا قال ابن السمعانى . ويرد عليه العام الذى أريد به الخصوص . وقيل بيان مالم يرد بلفظ العام ويرد عليه أيضا بيان مالم يرد بالعام الذى أريد به الخصوص وليس من التخصيص . وقال العبادى التخصيص بيان المراد بالعام ويعترض عليه بأن التخصيص هو بيان مالم يرد بالعام لا بيان ماأريد به . وأيضا يدخل فيه العام الذى أريد به الخصوص . وقال ابن الحاجب التخصيص قصر العام على بعض مسمياته واعترض عليه بأن لفظ القصر يحتمل القصر فى التناول أو الدلالة أو الحمل أو الاستعمال . وقال أبو الحسين هو إخراج بعض مايتناوله الخطاب عنه واعترض عليه بأن ماأخرج فالخطاب لم يتناوله . وأجيب بأن المراد مايتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص وقيل هو تعريف أن العموم للخصوص وأورد عليه أنه تعريف التخصيص بالخصوص وفيه دور . وأجيب بأن المراد بالتخصيص المحدود التخصيص فى الاصطلاح وبالخصوص المذكور فى الحد هو الخصوص فى اللغة فتغايرا فلا دور . قال القفال الشاشى اذا ثبت تخصيص العام ببعض مااشتمل عليه علم أنه غير مقصود بالخطاب وأن المراد ماعداه ولا نقول إنه داخل فى الخطاب فخرج منه بدليل وإلا لكان نسخا ولم يكن تخصيصا فان الفارق بينهما أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص بيان ماقصد باللفظ العام قال الكيا الطبرى والقاضى عبد الوهاب معنى قولنا إن العموم مخصوص أن المتكلم به قد أراد بعض ماوضع له دون بعض وذلك مجاز لأنه شبيه بالمخصوص الذى يوضع فى الأصل للخصوص وإرادة البعض لا تصيره موضوعا فى الأصل لذلك ولو كان حقيقة لكان العام خاصا وهو متناف وإنما يصير خاصا بالقصد كالأمر يصير أمرا بالطلب والاستدعاء وقد ذكر مثل هذا القاضى أبو بكر الباقلانى والغزالى . وأما الخصوص فقيل هو كون اللفظ متناولا لبعض مايصلح له لا لجميعه ويعترض عليه بالعام الذى أريد به الخصوص وقيل هو كون اللفظ متناولا للواحد المعين الذى لا يصلح إلا له ويعترض على تقييده بالوحدة مثل ماتقدم . قال العسكرى الفرق بين الخاص والخصوص بأن الخاص هو مايراد به بعض ماينطوى عليه لفظه بالوضع والخصوص مااختص بالوضع لا بالارادة . وقيل الخاص مايتناول أمرا واحدا بنفس الوضع والخصوص أن يتناول شيئا دون غيره وكان يصح أن يتناوله ذلك الغير . وأما المخصص فيطلق على معان مختلفة فيوصف المتكلم بكونه مخصصا للعام بمعنى أنه أراد به بعض ماتناوله ويوصف الناصب لدلالة التخصيص بأنه مخصص ويوصف الدليل بأنه مخصص كما يقال السنة تخصص الكتاب ويوصف المعتقد لذلك بأنه مخصص . واذا عرفت أن المقصود فى هذا الباب ذكر حد التخصيص دون الخاص والخصوص فالأولى فى حده أن يقال هو إخراج بعض ما كان داخلا تحت العموم على تقدير عدم المخصص .

المسئلة الثانية : فى الفرق بين النسخ والتخصيص . اعلم أنه لما كان التخصيص شديد الشبه بالنسخ لاشتراكهما فى اختصاص الحكم ببعض مايتناوله اللفظ احتاج أئمة الأصول إلى بيان الفرق بينهما من وجوه : الأول أن التخصيص ترك بعض الأعيان والنسخ ترك الأعيان كذا قال الأستاذ الاسفرائنى . الثانى أن التخصيص يتناول الأزمان والأعيان والأحوال بخلاف النسخ فانه لا يتناول إلا الأزمان قال الغزالى وهذا ليس بصحيح فان الأعيان والأزمان ليسا من أفعال المكلفين والنسخ يرد على الفعل فى بعض الأزمان والتخصيص يرد على الفعل فى بعض الأحوال انتهى . وهذا الذى ذكره هو فرق مستقل فينبغى أن يكون هو الوجه الثالث . الوجه الرابع أن التخصيص لا يكون إلا لبعض الأفراد بخلاف النسخ فانه يكون لكل الأفراد ذكره البيضاوى . الوجه الخامس أن النسخ

تخصيص

لاحكما وقوله وهن أى الخمس وقوله فيما يقرأ أى يقرؤهن بعض الناس على أنهن قرآن لعدم علمه بنسخ قرآنيتهن لتأخر إزاله فلم يكن مشتهرا عند وفاته صلى الله عليه وسلم والتقييد بالمعلومات كأنه إشارة إلى اشتراط تيقنها حتى لا يثبت التحريم بالشك وليس فى الحديث بيان صورة رسم الخمس (و) يجوز (النسخ إلى بدل) للمنسوخ (وإلى غير بدل) له ولتضمن النسخ معنى الانتقال عداه بإلى هنا وفيما يأتى وقد وقع القسمان (الأول) أى النسخ إلى بدل (كما) أى كالنسخ الذى (فى نسخ) وجوب (استقبال) صخرة (بيت المقدس) فى الصلاة (باستقبال) أى بوجوب استقبال (الكعبة) فيها (وسيأتى) فى قول المصنف ونسخ السنة بالكتاب فنصحة التمثيل به فى المحلين باعتبارين مثل به فى كل منهما (والثانى) أى النسخ بلا بدل (كما) أى كالنسخ الذى (فى نسخ) حكم قوله تعالى إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة من وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبى صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى أأشفقتم إلى آخره أى أخفتم الفقر من تقديم الصدقة وجمعها لجمع المخاطبين أو لكثرة التناجى فلا تفرطوا فى المذكورات فان القيام بها ...ا لجابر لترك التقديم وهذا وان اتصل بما قبله تلاوة لم يتصل به نزولا ولو سلم لم يناف اشتراط التراخى لما تقدم الاشارة

تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص بخلاف التخصيص قاله أيضا الأستاذ واختاره البيضاوى واعترض عليه امام الحرمين . الوجه السادس : أن التخصيص تقليل والنسخ تبديل حكاه القاضى أبو الطيب عن بعض أصحاب الشافعى واعترض بأنه قليل الفائدة . السابع : أن النسخ يتطرق إلى كل حكم سواء كان ثابتا فى حق شخص واحد أو أشخاص كثيرة والتخصيص لايتطرق إلا إلى الأول ومنهم من عبر عن هذا بعبارة أخرى فقال التخصيص لايدخل فى الأمر بمأمور واحد والنسخ يدخل فيه . الثامن : أن التخصيص يبقى دلالة اللفظ على مابقى تحته حقيقة كان أو مجازا على الخلاف السابق والنسخ يبطل دلالة حقيقة المنسوخ فى مستقبل الزمان بالكلية . التاسع : أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ ولايجوز تأخير التخصيص عن وقت العمل بالمخصوص . العاشر : أنه يجوز نسخ شريعة بشريعة أخرى ولايجوز التخصيص قال القرافى وهذا الاطلاق وقع فى كتب العلماء كثيرا (١) أو المراد أن الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة أما كلها فلا لأن قواعد العقائد لم تنسخ . الحادى عشر : أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص فانه بيان المراد باللفظ العام ذكره القفال الشاشى والعبادى فى زياداته . الثانى عشر : أن التخصيص بيان ماأريد بالعموم والنسخ بيان مالم يرد بالمنسوخ ذكره الماوردى . الثالث عشر : أن التخصيص يجوز أن يكون مقترنا بالعام أومتقدما عليه أومتأخرا عنه ولا يجوز أن يكون الناسخ متقدما على المنسوخ ولامقترنا به بل يجب أن يتأخر عنه . الرابع عشر : أن النسخ لا يكون إلا بقول وخطاب والتخصيص قد يكون بأدلة العقل والقرائن وسائر أدلة السمع . الخامس عشر : أن التخصيص يجوز أن يكون بالاجماع والنسخ لايجوز أن يكون بالاجماع . السادس عشر : أن التخصيص يجوز أن يكون فى الأخبار والأحكام والنسخ يختص بأحكام الشرع . السابع عشر : أن التخصيص على الفور والنسخ على التراخى ذكره الماوردى قال الزركشى وفيه نظر . الثامن عشر : أن تخصيص المقطوع بالمظنون واقع ونسخه به غير واقع وهذا فيه ماسيأتى من الخلاف . التاسع عشر : أن التخصيص لايدخل فى غير العام بخلاف النسخ فانه يرفع حكم العام والخاص . الموفى عشرين : أن التخصيص يؤذن بأن المراد بالعموم عند الخطاب ماعداه والنسخ يحقق أن كل مايتناوله اللفظ مراد فى الحال وان كان غير مراد فيما بعده هذا جملة ماذكروه من الفروق ، وغير خاف عليك أن بعضها غير مسلم و بعضها يمكن دخوله فى البعض الآخر منها .

المسئلة الثالثة : اتفق أهل العلم سلفا وخلفا على أن التخصيص للعمومات جائز ولم يخالف فى ذلك أحد ممن يعتد به وهو معلوم من هذه الشريعة المطهرة لايخفى على من له أدنى تمسك بها حتى قيل إنه لاعام إلا وهو مخصوص إلا قوله تعالى ــ والله بكل شىء عليم ــ قال الشيخ علم الدين العراقى ليس فى القرآن عام غير مخصوص إلا أربعة مواضع أحدها قوله ــ حرمت عليكم أمهاتكم ــ فكل ماسميت أما من نسب أو رضاع وان علت فهى حرام ، ثانيها قوله ــ كل من عليها فان ــ كل نفس ذائقة الموت ــ ، ثالثها قوله تعالى ــ والله بكل شىء عليم ــ ، رابعها قوله ــ والله على كل شىء قدير ــ واعترض على هذا بأن القدرة لاتتعلق بالمستحيلات وهى أشياء وقد ألحق بهذه

(١) كذا فى الأصل ، وفى العبارة سقط ولعله وهوغيرمسلم كماتدل عليه عبارة القرافى فى شرح التنقيح ونصها وأمانسخ شريعة بشريعة فذلك لم يقع بين الشرائع فى القواعد الكلية ولافى العقائد الكلية بل فى بعض الفروع مع جوازه فى الجميع عقلا غير أنه لم يقع و إذا قيل ان شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع فمعناه فى بعض الفروع خاصة .

اليه أن المراد به استقلال الناسخ ولابد له الوجوب هنا فيرجع الأمر إلى ما كان قبله مما دل عليه الدليل العام من تحريم المضرة واباحة المنفعة وماتضمنه هذا الكلام من وقوع هذا القسم نفاه فى جمع الجوامع وفاقا للشافعى وأجاب فى شرحه عن هذه الآية بمنع أنه لابدل للوجوب قال بل بدله الجواز الصادق هنا بالاباحة أوالاستحباب (و) يجوز النسخ (إلى ما) أى الى حكم (هو أغلظ) أى أشق من المنسوخ وقد وقع (كنسخ التخيير) بين صوم رمضان (و) إخراج (الفدية) عنه وهى مد أومدان خلاف لكل مسكين عن كل يوم والانتقال عنه (الى تعيين الصوم) وعدم إجزاء الفدية بدليل أنه (قال تعالى وعلى الذين يطيقونه) أى الصوم إذا أفطروا (فدية) طعام مسكين وانته فى القراءة (الى قوله) تعالى ــ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ــ فالتخيير الذى أفاده وعلى الذين يطيقونه فدية إلى قوله وأن تصوموا خير لكم نسخه قوله تعالى ــ فمن شهد منكم الشهر فليصمه وعين الصوم وتعيينه أشق من التخيير لأن إلزام أحد الأمرين بعينه أشق من التخيير بينهما خصوصا اذا كان ذلك الأحد أشق من الآخر كاهنا وما تقرر من النسخ هو قول الجمهور وهو كاف فى صحة التمثيل (و) يجوز النسخ

(الى ما) أى الى حكم (هو أخف) (١٤٤) من المنسوخ وقد وقع (كنسخ) حكم (قوله تعالى ـ إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ـ) من الكفار من وجوب ثبات الواحد للعشرة منهم فان هذا الشرط فى معنى ايجاب مصابرة الواحد للعشرة (بقوله) تعالى(ـ ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ـ) بعدقوله تعالى ـ آلآن خفف الله عنكم وعلم الى آخره فأوجب ثبات الواحد للاثنين منهم فقط وهو أخف من وجوب ثباته للعشرة (ويجوز نسخ) حكم (الكتاب بالكتاب) والكتاب القرآن العظيم وكرر العامل اشارة الى معنى آخر من النسخ وقد وقع ذلك (كما) أى كالنسخ الذى (تقدم فى آيتى العدة و) فى (آيتى المصابرة و) يجوز (نسخ) حكم (السنة) وتقدم معناها (بالكتاب) وقد وقع (كنسخ) وجوب بل وجواز (استقبال) صخرة (بيت المقدس) فى الصلاة (الثابت بالسنة الفعلية فى حديث الصحيحين)فانه صلى الله عليه وسلم استقبلها فى الصلاة ستة عشر شهرا (بقوله تعالى فول وجهك) أى اصرفه (شطر المسجد الحرام) أى جهة الكعبة (و) يجوز نسخ حكم (السنة بالسنة)

للواضع الأربعة قوله تعالى ـ وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها ـ وقد استدل من لا يعتد به بما لا يعتد به فقال إن التخصيص يستلزم الكذب كما قال من قال بنفى المجاز انه ينفى فيصدق فى نفيه ورد ذلك بأن صدق النفى انما يكون بقيد العموم وصدق الاثبات بقيد الخصوص فلم يتوارد النفى والاثبات على محل واحد وما قالوه من أنه يلزم البداء مردود بأن ذلك انما يلزم لو أريد العموم الشامل لما خصص لكنه لم يرد ابتداء وانما أريد الباقى بعد التخصيص وقد قيد بعض المتأخرين خلاف من خالف فى جواز التخصيص بمن لا يعتد به بالأخبار لا بغيرها من الانشاءات ومن جملة من قيده بذلك الآمدى وعلى كل حال فهو قول باطل ومذهب عن حلية التحقيق والحق عاطل .

المسئلة الرابعة : اختلفوا فى المقدار الذى لابد من بقائه بعد التخصيص على مذاهب الأول : أنه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام واليه ذهب الأكثر وحكاه الآمدى عن أكثر أصحاب الشافعى قال واليه مال امام الحرمين ونقله الرازى عن أبى الحسين البصرى ونقله ابن برهان عن المعتزلة قال الأصفهانى مانسبه الآمدى إلى الجمهور ليس بجيد نعم اختاره الغزالى والرازى .

المذهب الثانى : أن العام إن كان مفردا كمن والألف واللام نحو اقتل من فى الدار واقطع السارق جاز التخصيص إلى أقل المراتب وهو واحد لأن الاسم يصلح لهما جميعا وان كان بلفظ الجمع كالمسلمين جاز إلى أقل الجمع وذلك اما ثلاثة أو اثنان على الخلاف قاله القفال الشاشى وابن الصباغ قال الشيخ أبو إسحق الاسفرائنى لاخلاف فى جواز التخصيص الى واحد فيما اذا لم تكن الصيغة جمعا كمن والألف واللام .

المذهب الثالث : التفصيل بين أن يكون التخصيص بالاستثناء والبدل فيجوز الى الواحد والا فلا يجوز قال الزركشى حكاه ابن المطهر وهذا المذهب داخل فى المذهب السادس كما سيأتى .

المذهب الرابع . أنه يجوز الى أقل الجمع مطلقا على حسب اختلافهم فى أقل الجمع حكاه ابن برهان وغيره .

المذهب الخامس : أنه يجوز الى الواحد فى جميع ألفاظ العموم حكاه امام الحرمين فى التلخيص عن معظم أصحاب الشافعى قال وهو الذى اختاره الشافعى ونقله ابن السمعانى فى القواطع عن سائر أصحاب الشافعى ماعدا القفال وحكاه الأستاذ أبو اسحق الاسفرائنى فى أصوله عن إجماع الشافعية وحكاه ابن الصباغ فى العدة عن أكثر الشافعية وصححه القاضى أبو الطيب والشيخ أبو اسحق ونسبه القاضى عبدالوهاب فى الافادة الى الجمهور .

المذهب السادس : ان كان التخصيص بمتصل فان كان بالاستثناء أو البدل جاز الى الواحد نحو أكرم الناس الا الجهال وأكرم الناس الا تميما وان كان بالصفة أو الشرط فيجوز الى اثنين نحو أكرم القوم الفضلاء أو إذا كانوا فضلاء وان كان التخصيص بمنفصل وكان فى العام المحصور القليل كقولك قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة أو أربعة ولم تقتل سوى اثنين جاز الى اثنين وان كان العام غير محصور أوكان محصورا كثيرا جاز بشرط كون الباقى قريبا من مدلول العام هكذا ذكره ابن الحاجب واختاره قال الأصفهانى فى شرح المحصول ولا نعرفه لغيره . احتج الأولون بأنه لوقال قائل قتلت كل من فى المدينة ولم يقتل الا ثلاثة عد لاغيا مخطئا فى كلامه وهكذا لوقال أكرمت كل العلماء ولم يكرم الا ثلاثة أوقتلت جميع بنى تميم ولم يقتل الا ثلاثة . واحتج القائلون بجواز التخصيص الى اثنين أو ثلاثة بأن ذلك أقل الجمع على الخلاف المتقدم ويجاب بأن

ذلك

ذلك خارج عن محل النزاع فان الكلام انما هو فى العام والجمع ليس بعام ولا تلازم بينهما واستدل القائلون بجواز التخصيص الى واحد بأنه يجوز أن يقول أكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا ويجاب عنه بأن محل النزاع هو أن يكون مدلول العام موجودا فى الخارج ومثل هذه الصورة اتفاقية ولا يعتبر بها فالناس ههنا ليس بعام بل هو للمعهود كما فى قوله تعالى ـ الذين قال لهم الناس ـ فان المراد بالناس المعهود وهو نعيم بن مسعود والمعهود ليس بعام واستدلوا أيضا بأنه يجوز أن يقول القائل أكلت الخبز وشربت الماء والمراد الشىء اليسير مما يتناوله الماء والخبز . وأجيب عن ذلك بأنه غير محل النزاع فان كل واحد من الخبز والماء فى المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجى المطابق للمعهود والذهنى وهو الخبز والماء المقرر فى الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم ، والذى ينبغى اعتماده فى مثل هذا المقام أنه لابد أن يبقى بعد التخصيص مايصح أن يكون مدلولا للعام ولو فى بعض الحالات وعلى بعض التقادير كما تشهد لذلك الاستعمالات القرآنية والكلمات العربية ولا وجه لتقييد الباقى بكونه أكثر مما قد خص أو بكونه أقرب الى مدلول العام فان هذه الأكثرية والأقربية لاتقتضيان كون ذلك الأكثر الأقرب هما مدلولا العام على التمام فانه بمجرد اخراج فرد من أفراد العام يصير العام غير شامل لأفراده كما يصير غير شامل لها عند اخراج أكثرها ولا يصح أن يقال ههنا إن الأكثر فى حكم الكل لأن النزاع فى مدلول اللفظ ولهذا يأتى الخلاف السابق فى كون دلالة العام على مابقى بعد التخصيص من باب الحقيقة أو المجاز ولو كان المخرج فردا واحدا . واذا عرفت أنه لاوجه للتقييد بكون الباقى بعد التخصيص أكثر أو أقرب الى مدلول العام عرفت أيضا أنه لاوجه للتقييد بكونه جمعا لأن النزاع فى معنى العموم لا فى معنى الجمع ولا وجه لقول من قال بالفرق بين كون الصيغة مفردة لفظا كمن وما والمعرف باللام وبين كونها غير مفردة فان هذه الصيغ التى ألفاظها مفردة لاخلاف فى كون معانيها متعددة والاعتبار انما هو بالمعانى لابمجرد الألفاظ .

المسألة الخامسة : اختلفوا فى المخصص على قولين حكاهما القاضى عبد الوهاب فى الملخص وابن برهان فى الوجيز . أحدهما أنه ارادة المتكلم والدليل كاشف عن تلك الارادة . وثانيهما أنه الدليل الذى وقع به التخصيص واختار الأول ابن برهان وفخر الدين الرازى فى محصوله فانه قال المخصص فى الحقيقة هو ارادة المتكلم لأنها المؤثرة ويطلق على الدال على الارادة مجازا وقال أبو الحسين فى المعتمد العام يصير عندنا خاصا بالأدلة ويصير خاصا فى نفس الأمر بارادة المتكلم والحق أن المخصص حقيقة هو المتكلم لكن لما كان المتكلم يخصص بالارادة أسند التخصيص الى ارادته فجعلت الارادة مخصصة ، ثم جعل مادل على ارادته وهو الدليل اللفظى أوغيره مخصصا فى الاصطلاح والمراد هنا انما هو الدليل فنقول المخصص للعام إما أن يستقل بنفسه فهو المنفصل وإما أن لايستقل بل يتعلق معناه باللفظ الذى قبله فهو المتصل ، فالمنفصل سيأتى إن شاء الله وأما المتصل فقد جعله الجمهور أربعة أقسام الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وزاد القرافى وابن الحاجب بدل البعض من الكل وتابع الأصفهانى فى ذلك قائلا انه فى نية طرح ماقبله قال القرافى وقد وجدتها بالاستقراء اثنى عشر هذه الخمسة وسبعة أخرى وهى الحال وظرف الزمان وظرف المكان والمجرور مع الجار والتمييز والمفعول معه والمفعول لأجله فهذه اثنا عشر ليس فيها واحد يستقل بنفسه ، ومتى اتصل بما يستقل بنفسه عموما كان أو غيره صار غير مستقل بنفسه .

وقد وقع (نحو) نسخ منع الرجال من زيارة القبور تحريما أو كراهة الى ندبها فى (حديث مسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها) واختلفوا فى زيارة النساء والمرجح عندنا كراهتها (وسكت) المصنف فى نسخة (عن نسخ) حكم (الكتاب بالسنة وقد) اختلفوا فيه فقيل يمنعه مطلقا لقوله تعالى ـ قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى ـ والنسخ بالسنة تبديل منه و (قيل بجوازه) مطلقا وصححه فى جمع الجوامع لقوله تعالى ـ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم ـ وليس ذلك تبديلا من تلقاء نفسه ـ وما ينطق عن الهوى ـ و بوقوعه (ومثله) بالبناء للمفعول (بقوله) أى بالنسخ المتعلق بقوله (تعالى ـ كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت) أى حضرته أسبابه وظهرت أماراته (إن ترك خيرا) أى مالا وقيل مالا كثيرا (الوصية للوالدين والأقربين) مرفوع بكتب وذكره للفصل أولأن أو يل الوصية بنحو الايصاء أو أن يوصى أو لأنه مجازى التأنيث (مع حديث الترمذى وغيره لاوصية لوارث) فانه ناسخ لما دلت عليه الآية من وجوب الوصية للوالدين والأقربين وقيل يمنعه بالآحاد لأن القرآن مقطوع والآحاد مظنون

المسئلة السادسة : لاخلاف فى جواز الاستثناء من الجنس كقام القوم الا زيدا وهو المتصل ولا تخصيص الابه وأما المنقطع فلا يخصص به نحو جاءنى القوم الاحمارا فالمتصل ما كان اللفظ الأول منه يتناول الثانى وفى معنى هذا ماقيل إن المتصل ما كان الثانى جزءا من الأول والمنقطع مالا يكون الثانى جزءا من الأول . قال ابن السراج ولابد فى المنقطع من أن يكون الكلام الذى قبل إلا قد دل على مايستثنى منه قال ابن مالك لابد فيه من تقدير الدخول فى الأول كقولك قام القوم الا حمارا فانه لما ذكر القوم تبادر الذهن الى أتباعهم المألوفة فذكر الحمار فى الاستثناء لذلك فهو مستثنى تقديرا . قال أبو بكر الصيرفى يجوز الاستثناء من غير الجنس ولكن يشترط أن يتوهم دخوله فى المستثنى منه بوجه ما والا لم يجز كقوله :

و بلدة ليس بها أنيس الا اليعافير والا العيس

فاليعافير قد تؤانس فكأنه قال ليس بها من يؤانس به الا هذا النوع . وقد اختلف فى الاستثناء المنقطع هل وقع فى اللغة أم لا فقال الزركشى من أهل اللغة من أنكره وأوله تأويلا رده به الى الجنس وحينئذ فلا خلاف فى المعنى ، وقال العضد فى شرحه لمختصر المنتهى لانعرف خلافا فى صحته لغة . واختلفوا أيضا هل وقع فى القرآن أم لا فأنكر بعضهم وقوعه فيه ، وقال ابن عطية لاينكر وقوعه فى القرآن الا أعجمى . واختلفوا أيضا هل هو حقيقة أم مجاز على مذاهب .

المذهب الأول أنه حقيقة واختاره القاضى أبو بكر الباقلانى ، ونقله ابن الخباز عن ابن جنى . قال الامام الرازى وهو ظاهر كلام النحويين وعلى هذا فاطلاق لفظ الاستثناء على المستثنى المنقطع هو بالاشتراك اللفظى .

المذهب الثانى أنه مجاز و به قال الجمهور قالوا لأنه ليس فيه معنى الاستثناء وليس فى اللغة مايدل على تسميته بذلك .

المذهب الثالث أنه لايسمى استثناء لاحقيقة ولا مجازا حكاه القاضى فى التقريب والماوردى ، وقال الخلاف لفظى . قال الزركشى بل هو معنوى فان من جعله حقيقة جوز التخصيص به والا فلا ، ثم بعد الاختلاف فى كونه حقيقة أو مجازا اختلفوا فى حده ولا يتعلق بذلك كبير فائدة فقد عرفت أنه لايخصص به و بحثنا إنما هو فى التخصيص ولايخصص إلا بالمتصل فلنقتصر على الكلام المتعلق به .

المسئلة السابعة : قد قال قائل ان الاستثناء فى لغة العرب متعذر لأنه إذا قيل قام القوم الازيدا فلا يخلو اما أن يكون داخلا فى العموم أو غير داخل قال والقسمان باطلان أما الأول فلأن الفعل لما نسب إليه مع القوم امتنع اخراجه من النسبة والالزم توارد الاثبات والنفى على محل واحد وهو محال . وأما الثانى فلأن مالا يدخل لايصح اخراجه وأجاب الجمهور عن هذا بأنه إنما يلزم توارد النفى والاثبات على محل واحد لولم يكن الحكم بالنسبة بعد تقدير الاخراج ، أما اذا كان كذلك فلا توارد فان المراد بقول القائل جاءنى عشرة إلا ثلاثة إنما هو سبعة و إلا ثلاثة قرينة ارادة السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما فى سائر المخصصات للعموم ورده ابن الحاجب بالاجماع على أن الاستثناء المتصل اخراج والعشرة نص فى مدلولها والنص لايتطرق اليه تخصيص و إنما التخصيص فى الظاهر . قال الزركشى وماقاله من الاجماع مردود فان مذهب الكوفيين أن الاستثناء لايخرج شيئا فاذا قلت قام القوم الا زيدا فانك أخبرت بالقيام عن القوم الذين ليس فيهم زيد وزيد مسكوت عنه لم يحكم عليه بالقيام ولا بنفيه . قال بعض المحققين وهذا الجواب الذى أجاب به الجمهور لايستقيم

واحد وسيأتى) قريبا (أنه لاينسخ المتواتر) كالقرآن (بالآحاد فيمتنع نسخ الآية المذكورة بالحديث المذكور) فلا يصح التمثيل به والجواب ماسيأتى أيضا أن الصحيح جواز نسخ المتواتر بالآحاد لأن محل النسخ الحكم ودلالة المتواتر كالقرآن عليه ظنية وأقول بعد تسليم ذلك فى صحة النسخ نظر لأن شرطه التعارض وعدم امكان الجمع وذلك منتف هنا لأن الوالدين أخص من الوارث فلا يجوز نسخ الوصية لهما بمنع الوصية له والأقربين أعم من الوارث فلايجوز نسخ الوصية لهم على العموم بمنع الوصية للوارث بل يجب أن يثبت حكم الوصية لماعدا الوارث منهم وقد أوضحت ذلك فى الأصل (وفى نسخة ولايجوز نسخ الكتاب بالسنة) آحادا أو متواترة (أى) حالة كون نسخه بها ملتبسا (بخلاف) أى بمخالفة (تخصيصه بها كما) أى بناء على ما (تقدم) فى مبحث التخصيص من جوازه وانما خالف النسخ التخصيص (لأن التخصيص أهون من النسخ) لأن النسخ رفع الحكم بالكلية بخلاف التخصيص وما ذكره فى هذه

لا يستقيم غيره لأن الله سبحانه قال ـ فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما ـ فلو أراد الألف من لفظ الألف لما تخلف مراده عن ارادته فعلم أنه ما أراد الا تسعمائة وخمسين من لفظ الألف . وأجاب القاضي أبو بكر الباقلاني بأن قول القائل جاءني عشرة الا ثلاثة بمنزلة سبعة من غير اخراج وأنهما كاسمين وضعا لمسمى واحد أحدهما مفرد والآخر مركب وجرى صاحب المحصول على هذا واختاره إمام الحرمين واستنكر قول الجمهور وقال إنه محال لا يعتقده لبيب . قال ابن الحاجب وهذا المذهب خارج عن قانون اللغة إذ لم يعهد فيها لفظ مركب من ثلاثة ألفاظ وضع لمعنى واحد لأنا نقطع بأن دلالة الاستثناء بطريق الاخراج . وأجاب آخرون بأن المستثنى منه مراد بتمامه ثم أخرج المستثنى ثم حكم بالاسناد بعده تقديرا وان كان قبله ذكرا فالمراد بقولك عشرة الا ثلاثة عشرة باعتبار الأفراد ثم أخرجت ثلاثة ثم أسند إلى الباقي تقديرا فالمراد بالاسناد ما يبقى بعد الاخراج . قال ابن الحاجب وهو الصحيح ورجحه الصفي الهندي وجماعة من أهل الأصول . والفرق بين هذا الجواب والجواب الذي قبله بأن الافراد في هذا غير مرادة بكمالها وفي الجواب الذي قبله هي مرادة بكمالها والاستثناء إنما هو لتفسير النسبة الدلالة على عدم المراد . وأيضا الفرق بين هذه الثلاثة الأجوبة أن جواب الجمهور يدل على أن الثلاثة تخصيص وعلى الجواب الثاني ليست بتخصيص وعلى الثالث محتملة ، فقيل الأظهر أنها تخصيص ، وقيل ليست بتخصيص . قال الماوردي أصل هذا الخلاف في الاستثناء من العدد هل يكون الاستثناء فيه كقرينة غيرت وضع الصيغة أو لم تغيره وإنما كشفت عن المراد بها فمن جعل أسماء العدد كالنصوص التي لا تحتمل سوى ما يفهم منها . قال بالأول ويتنزل المستثنى والمستثنى منه كالكلمة الواحدة الدالة على عدد ما ويكون المستثنى كجزء من أجزاء هذه الكلمة لمجموع هو الدال على العدد المنفي ومن لم يجعل أسماء العدد كالنصوص فان العشرة استعملت في عشرة ناقصة جعل الاستثناء قرينة لفظية دلت على المراد بالمستثنى منه كما دل قوله لا تقتلوا الرهبان على المراد بقوله اقتلوا المشركين . قال فالحاصل أن مذهب الأكثرين أنك استعملت العشرة في سبعة مجازا دل عليه قوله إلا ثلاثة والقاضي وإمام الحرمين عندهما أن المجموع يستعمل في السبعة وابن الحاجب عنده أنك تصورت ماهية العشرة ثم حذفت منها ثلاثة ثم حكمت بالسبعة فكأنه قال له عليّ الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة أو عشرة إلا ثلاثة له عندي وكل من أراد أن يحكم على شيء بدأ باستحضاره في ذهنه فهذا القائل بدأ باستحضار العشرة في ذهنه ثم أخرج الثلاثة ثم حكم كما أنك تخرج عشرة دراهم من الكيس ثم ترد منها اليه ثلاثة ثم تهب الباقي وهي السبعة انتهى . والظاهر ما ذهب اليه الجمهور لأن الاسناد إنما يتبين معناه بجميع أجزاء الكلام وعلى كل حال فالمسألة قليلة الفائدة لأن الاستثناء قد تقرر وقوعه في لغة العرب تقررا مقطوعا به لا يتيسر لمنكر أن ينكره وتقرر أن ما بعد آلة الاستثناء خارج عن الحكم لما قبلها بلا خلاف وليس النزاع إلا في صحة توجيه ما تقرر وقوعه وثبت استعماله ، وما ذكرناه في المقام يكفي في ذلك ويندفع به تشكيك من شك في هذا الأمر المقطوع به فلا نطول باستيفاء ما قيل في أدلة تلك الأجوبة وما قيل عليها .

المسألة الثامنة : يشترط في صحة الاستثناء شروط .

الأول الاتصال بالمستثنى منه لفظا بأن يكون الكلام واحدا غير منقطع ويلحق به ما هو في حكم الاتصال وذلك بأن يقطعه لعذر كسعال أو عطاس أو نحوهما مما لا يعد فاصلا بين أجزاء الكلام فان انفصل لا على هذا الوجه كان لغوا ولم يثبت حكمه . قال في المحصول الاستثناء إخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ إلا أو ما أقيم مقامه والدليل على هذا التعريف أن الذي يخرج بعض الجملة عنها إما أن

النسخة هو ما حكوه عن الشافعي واختلفوا هل ذلك بالسمع فلم يقع أو بالعقل فلم يجز وخالف التاج السبكي في جمع الجوامع فحمل كلام الشافعي على أنه أراد أنه حيث وقع نسخ الكتاب بالسنة كان مع السنة قرآن عاضد لها أخذا من كلامه في الرسالة كما قرر الشارح في شرحه وإن اعترض عليهما بما أوضحت سقوطه في الآيات البينات (ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر) من كتاب أو سنة وكرر العامل لما تقدم (ونسخ الآحاد بالآحاد وبالمتواتر) من كتاب أو سنة (ولا يجوز نسخ المتواتر كالقرآن بالآحاد) وبه قال الأكثرون كما في العضد (لأنه دونه في القوة) إذ الأول قطعي والثاني مظنون فلا يرتفع به (والراجح) وصححه في جمع الجوامع (جواز ذلك لأن) القطعي هو اللفظ و (محل النسخ) ليس هو اللفظ بل (هو الحكم والدلالة عليه بالمتواتر ظنية كالآحاد) فان دلالته على الحكم ظنية بلا كلام فلم يرفع بالظني إلا ظني نعم قد يقطع بالحكم بقرائن مشاهدة من المنقول عنه أو متواترة نقلت الينا تواترا تنفي الاحتمالات المانعة من القطع المقررة في محلها وحينئذ فينبغي امتناع النسخ بالآحاد فيستثنى هذا من ترجيح الجواز أخذا من التعليل وكذا يقال في التخصيص وفي كون

الخلاف فى الجواز كما هو ظاهر كلام المصنف والشارح أو فى الوقوع مع الاتفاق على الجواز اختلاف بينته فى الأصل والذى فى الأحكام من المحصول ومختصراته هو الثانى . (فصل) فى بيان حكم (التعارض) بين الأدلة بأن يتنافى الدليلان كليا أو جزئيا و يثبت فى الأصل أنه لا يتعارض قطعيان من حيث الدلالة عقليين كانا أو نقليين أو مختلفين إلا أن يكون أحدهما ناسخا للآخر و إن اختلفا بالعموم والخصوص فان تأخر العام نسخ الخاص أو الخاص نسخ قدره من العام وأن محل تقديمهم الخاص تقدم أو تأخر فى غير القطعيين دلالة ولا قطعى وظنى عقليان بخلاف النقليين لكن يتقدم القطعى وان لم يتساويا فى العموم والخصوص فيقدم العام القطعى الدلالة على كل فرد على الخاص الظنى الدلالة و بذلك يخص أيضا تقديمهم الخاص ومثلهما فيما يظهر القطعى العقلى والظنى النقلى والقطعى النقلى والظنى العقلى فان قلت ظاهر ما تقرر فى هذه الأقسام أنه لا فرق بين كون النقلى مع كونه قطعى الدلالة قطعى السند أيضا أو لا فهل الأمر كذلك أو لا قلت لا أستحضر فى ذلك نقلا والذى يظهر أنه لا فرق بدليل أنه لو جاز التعارض بين القطعيين دلالة الظنيين سندا كان غير محذور فليجز بين القطعيين دلالة وسندا لانتفاء المحذورية

إلا

يكون معنويا كدلالة العقل والقياس وهذا خارج عن هذا التعريف و إما أن يكون لفظيا وهو إما أن يكون منفصلا فيكون مستقلا بالدلالة و إلا كان لغوا وهذا أيضا خارج عن الحد أو متصلا وهو إما التقييد بالشرط أو الصفة أو الغاية أو الاستثناء . أما التقييد بالصفة فالذى خرج لم يتناوله لفظ التقييد بالصفة لأنك إذا قلت أكرمنى بنو تميم الطوال خرج منهم القصار ولفظ الطوال لا يتناول القصار بخلاف قولنا أكرم بنى تميم إلا زيدا فان الخارج وهو زيد تتناوله صيغة الاستثناء وهذا هو الاحتراز عن التقييد بالشرط . وأما التقييد بالغاية فالغاية قد تكون داخلة كما فى قوله تعالى — إلى المرافق — بخلاف الاستثناء فثبت أن التعريف المذكور للاستثناء منطبق عليه انتهى . وقد ذهب إلى اشتراط الاتصال جمهور أهل العلم وروى عن ابن عباس أنه يصح الاستثناء وان طال الزمان ثم اختلف عنه فقيل إلى شهر وقيل الى سنة وقيل أبدا وقد رد بعض أهل العلم هذا وقالوا لم يصح عن ابن عباس ومنهم إمام الحرمين والغزالى لما يلزم من ارتفاع الثقة بالعهود والمواثيق لامكان تراخى المستثنى وقال القرافى المنقول عن ابن عباس إنما هو فى التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة كمن حلف وقال إن شاء الله وليس هو فى الاخراج بالا وأخواتها . قال ونقل العلماء أن مدركه فى ذلك قوله تعالى — ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت — قال المعنى اذا نسيت قول ان شاء الله فقل بعد ذلك ولم يخصص انتهى . ومن قال بأن هذه المقالة لم تصح عن ابن عباس لعله لم يعلم بأنها ثابتة فى مستدرك الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين بلفظ اذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثنى الى سنة وقد روى عنه هذا غير الحاكم من طرق كما ذكره أبو موسى المدينى وغيره . وقال سعيد بن منصور حدثنا أبو معاوية قال حدثنا الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس أنه كان يرى الاستثناء بعد سنة ورجال هذا الاسناد كلهم أئمة ثقات فالرواية عن ابن عباس قد صحت ولكن الصواب خلاف ما قاله : و يدفعه ما ثبت فى الصحيحين وغيرهما عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال من حلف على شىء فرأى غيره خيرا منه فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه ولو كان الاستثناء جائزا على التراخى لم يوجب التكفير على التعيين ولقال فليستثن أو يكفر . وأيضا هو قول يستلزم بطلان جميع الاقرارات والانشاآت لأن من وقع ذلك منه يمكن أن يقول من بعد قد استثنيت فيبطل حكم ما وقع منه وهو خلاف الاجماع وأيضا يستلزم أنه لا يصح صدق ولا كذب لجواز أن يرد على ذلك الاستثناء فيصرفه عن ظاهره . وقد احتج لما قاله ابن عباس بما أخرجه أبو داود وغيره أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال والله لأغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله وليس فى هذا ما تقوم به الحجة لأن ذلك السكوت يمكن أن يكون بعارض يعرض يمنع عن الكلام وأيضا غاية ما فيه أنه يجوز له أن يستثنى فى اليمين بعد سكوته وقتا يسيرا ولا دليل على الزيادة على ذلك وقول ابن عباس [1] إنه اذا قال شيئا ولم يستثن فله أن يستثنى عند الذكر قال وقد غلط عليه من لم يفهم كلامه انتهى . وهذا التأويل يدفعه ما تقدم عنه و يروى عن سعيد بن جبير أنه يجوز الاستثناء ولو بعد يوم أو أسبوع أو سنة وعن طاوس يجوز ما دام فى المجلس وعن عطاء يجوز له أن يستثنى على مقدار حلب ناقة غزيرة وروى عن مجاهد أنه يجوز الى سنتين . واعلم أن الاستثناء بعد الفصل اليسير وعند التذكر قد دلت عليه الأدلة الصحيحة منها حديث لأغزون قريشا المتقدم ومنها ما ثبت فى الصحيح من قوله صلى الله عليه وآله وسلم ولا يعضد شجرها ولا يختلى خلاها فقال العباس

(١) قوله وقول ابن عباس الخ ، كذا بالأصل وفى العبارة سقط ظاهر يعلم بمراجعة عبارة حصول المأمول ونصها : قال ابن القيم فى مدارج السالكين ان مراده أنه اذا قال شيئا ولم يستثن الخ فتأمل اه .

إلا الاذخر فانه لقينهم و بيوتهم فقال صلى الله عليه وآله وسلم إلا الاذخر ومنها ماثبت فى الصحيح أيضا فى حديث سليمان لما قال لأطوفن الليلة ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى صلح الحديبية الاسهيل بن بيضاء .

الشرط الثانى : أن يكون الاستثناء غير مستغرق فان كان مستغرقا فهو باطل بالاجماع كما حكاه جماعة من المحققين منهم الرازى فى المحصول فقال أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق ومنهم ابن الحاجب فقال فى مختصر المنتهى الاستثناء المستغرق باطل بالاتفاق واتفقوا أيضا على جواز الاستثناء اذا كان المستثنى أقل مما بقى من المستثنى منه واختلفوا اذا كان أكثر مما بقى منه فمنع ذلك قوم من النحاة منهم الزجاج وقال لم ترد به اللغة ولأن الشىء اذا نقص يسيرا لم يزل عنه اسم ذلك الشىء فلو استثنى أكثر لزال الاسم قال ابن جنى لو قال له عندى مائة إلا تسعة وتسعين ما كان متكلما بالعربية وكان عبثا من القول وقال ابن قتيبة فى كتاب المسائل ان ذلك يعنى استثناء الأكثر لا يجوز فى اللغة لأن تأسيس الاستثناء على تدارك قليل من كثير أغفلته أو نسيته لقلته ثم تداركته بالاستثناء ثم ذكر مثل كلام الزجاج قال الشيخ أبو حامد انه مذهب البصريين من النحاة وأجازه أكثر أهل الكوفة منهم وأجازه أكثر الأصوليين نحو عندى له عشرة إلا تسعة فيلزمه درهم وهو قول السيرافى وأبى عبيدة من النحاة محتجين بقوله تعالى ـ إنّ عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين ـ والمتبعون له هم الأكثر بدليل قوله تعالى ـ وقليل من عبادى الشكور ـ وقوله ـ وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ـ ومن ذلك ماثبت فى الصحيح من حديث أبى بكر رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الرب عزوجل ياعبادى كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعمونى أطعمكم ياعبادى كلكم عار إلا من كسوته فاستكسونى أكسكم وقد أطعم سبحانه وكسا الأكثر من عباده بلا شك وقد أجيب عن هذا الدليل بأنه استثناء منقطع ولا وجه لذلك ومن جملة المانعين من استثناء الأكثر أحمد بن حنبل وأبو الحسن الأشعرى وابن درستويه من النحاة وهو أحد قولى الشافعى والحق أنه لا وجه للمنع لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع ولا من جهة العقل . وأما جواز استثناء المساوى فبالأولى واليه ذهب الجمهور وهو واقع فى اللغة وفى الكتاب العزيز نحو قوله سبحانه ـ قم الليل إلا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا ـ وقد نقل القاضى أبو الطيب الطبرى والشيخ أبو اسحق الشيرازى والمازرى والآمدى عن الحنابلة أنه لا يصح استثناء المساوى ولا وجه لذلك . ومن المانعين استثناء المساوى ابن قتيبة فانه قال القليل الذى يجوز استثناؤه هو الثلث فما دونه .

الشرط الثالث : أن يلى الكلام بلا عاطف فأما اذا وليه بحرف العطف نحو عندى له عشرة دراهم و إلا درهما أو فالا درهما كان لغوا قال الأستاذ أبو اسحق الاسفرائنى بالاتفاق .

الشرط الرابع : أن لا يكون الاستثناء من شىء معين مشار اليه كما لو أشار إلى عشرة دراهم فقال هذه الدراهم لفلان إلا هذا وهذا فقال إمام الحرمين فى النهاية ان ذلك لا يصح لأنه اذا أضاف الإقرار الى معين اقتضى الاقرار الملك المطلق فيها فاذا أراد الاستثناء فى البعض كان رجوعا عن الاقرار انتهى . والحق جوازه ولا مانع منه ومجرد الاقرار فى ابتداء الكلام موقوف على انتهائه من غير فرق بين مشار اليه وغير مشار اليه .

المسألة التاسعة : اتفقوا على أن الاستثناء من الاثبات نفى . وأما الاستثناء من النفى فذهب الجمهور إلى أنه اثبات وذهبت الحنفية إلى أن الاستثناء لا يكون اثباتا وجعلوا بين الحكم بالاثبات والحكم بالنفى واسطة وهى عدم الحكم قالوا فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفى

يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف القطعيين سندا أيضا لأنا نقول الفرض أن الظنيين سندا غير مقطوع بعدم ثبوتهما ولا عدم ثبوت أحدهما بل يقطع بجواز ثبوتهما فلو جوّز التعارض مع ذلك لزم أنه لا محذور على تقدير ثبوتهما فيلزم الجواز أيضا فى القطعيين سندا أيضا فتأمله نعم بقى علينا هنا بحث آخر وهو أنه هلا جاز التعارض مطلقا إذ غاية مايلزم من اجتماع الأمر والنهى مع اتحاد المأمور به والمنهى عنه مثلا هو التكليف بما لا يطاق وهو الجمع بين متنافيين وقد قال الأشعرى بجوازه وقد يقال لكن فيه محذور آخر وهو لزوم اجتماع طلب الفعل وطلب تركه حقيقة مع اتحاد الآمر والناهى والمأمور والمنهى فى حالة واحدة وهو محال فليتأمل وأن القطعيين من حيث السند فقط يجوز تعارضهما كالظنيين والمختلفين ولا يقدم فى المختلفين القطعى ولا فى القطعيين وأحدهما كتاب الكتاب وأن هذه الأقسام الثلاثة هى التى تجرى فيها جميع الأحكام التى ذكرها المصنف فينبغى حمل كلامه عليها بقوله (اذا تعارض نطقان) أى قولان ظنيان دلالة بأن نافى كل منهما الآخر كليا أوجزئيا سواء كانا باعتبار السند قطعيين أوظنيين أومختلفين وخرج

والقول وفى تعارضهما تفصيل فى المطولات أطلنا فيه مع زيادات فى الآيات البينات (فلا يخلو) أى حال المتنافيين أحد أمور أربعة لأنهما (اما أن يكونا عامين) متساويين فى العموم بأن يصدق كل منهما على كل مايصدق عليه الآخر (أو) يكونا (خاصين) متساويين فى الخصوص كذلك (أو) يكون (أحدهما خاصا) بالنسبة للآخر بأن يصدق على بعض مايصدق عليه الآخر فقط وان كان عاما فى نفسه (و) يكون (الآخر عاما) بالنسبة للأول بأن يصدق على جميع مايصدق عليه الأول وعلى زيادة عليه (أو) يكون (كل واحد منهما) بالنسبة للآخر (عاما من وجه) أى باعتبار جهة أخرى بأن يصدق باعتبار تلك الجهة على بعض مايصدق عليه الآخر باعتبارها وعلى زيادة (وخاصا من وجه) أى باعتبار جهة أخرى بأن يصدق باعتبار تلك الجهة على بعض مايصدق عليه الآخر (فان كانا عامين) متساويين فى العموم فاما أن يمكن الجمع بينهما أولا (فان أمكن الجمع بينهما جمع) وجوبا (بينهما بحمل كل منهما على حال)

ولا بالاثبات . واختلف كلام فخر الدين الرازى فوافق الجمهور فى المحصول واختار مذهب الحنفية فى تفسيره والحق ماذهب اليه الجمهور ودعوى الواسطة مردودة على أنها لو كان لها وجه لكان مثل ذلك لازما فى الاستثناء من الاثبات واللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله . وأيضا نقل الأئمة عن اللغة يخالف ماقالوه و يرد عليه ولو كان ماذهبوا اليه صحيحا لم تكن كلة التوحيد توحيدا فان قولنا لا إله إلا الله هو استثناء من نفى وقد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله . وقد استدلت الحنفية بأن الاستثناء هو مأخوذ من قولك ثنيت الشىء اذا صرفته عن وجهه فاذا قلت لاعالم إلا زيد فههنا أمران أحدهما هذا الحكم والثانى نفس العلم فقولك إلا زيد يحتمل أن يكون عائدا إلى الأول وحينئذ لايلزم تحقق الثبوت إذ الاستثناء إنما يزيل الحكم بالعلم فيبقى المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه بنفى ولا إثبات و يحتمل أن يكون عائدا إلى الثانى وحينئذ يلزم تحقق الثبوت لأن ارتفاع العدم يحصل الوجود لامحالة لكون عود الاستثناء الى الأول أولى إذ الألفاظ وضعت دالة على الأحكام الذهنية لا على الأعيان الخارجية فثبت أن عود الاستثناء إلى الأول أولى . وحكى عنهم الرازى فى المحصول أنهم احتجوا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لانكاح إلا بولى ولا صلاة إلا بطهور ولا يلزم منه تحقق النكاح عند حضور الولى ولا تحقق الصلاة عند حضور الوضوء بل يدل على عدم صحتها عند عدم هذين الشرطين هكذا حكى عنهم فى المحصول ولم يتعرض للرد عليهم . و يجاب عن الأول بمنع ماقالوه ولو سلم أنه لايستفاد الاثبات من الوضع اللغوى لكان مستفادا من الوضع الشرعى وعن الثانى بأنه ان كان النزاع فيما يفيد ذلك باعتبار الوضع الشرعى فلا بد من اعتبار تمام ما اشترط الشرع فى النكاح والصلاة وان كان النزاع فيما يفيد ذلك باعتبار الوضع اللغوى فدخول الباء فى المستثنى قد أفاد معنى غير المعنى الذى مع عدمها فان دخولها ليس بمخرج مما قبله لأنا لم نقل لانكاح إلا الولى ولا صلاة إلا الطهور بل قلنا إلا بولى و إلا بطهور فلا بد من تقدير متعلق هو المستثنى منه فيكون التقدير لانكاح يثبت بوجه الا مقترنا بولى أونحو ذلك من التقديرات قال ابن دقيق العيد فى شرح الالمام وكل هذا عندى تشغيب ومراوغات جدلية والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة يعنى كلة الشهادة وأمرهم بها لاثبات مقصود التوحيد وحصل الفهم منهم بذلك والقبول له من غير زيادة ولا احتياج الى أمر آخر ولو كان وضع اللفظ لايفيد التوحيد لكان أهم المهمات تعليم اللفظ الذى يقتضيه لأنه المقصود الأعظم .

المسئلة العاشرة : اختلفوا فى الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة هل يعود الى الجميع أو الى الأخيرة كقوله سبحانه ـ والذين لايدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ـ الى قوله ـ إلا من تاب ـ فذهب الشافعى وأصحابه الى أنه يعود الى جميعها مالم يخصه دليل وقد نسب ابن القصار هذا المذهب الى مالك . قال الزركشى وهو الظاهر من مذاهب أصحاب مالك ونسبه صاحب المصادر الى القاضى عبد الجبار وحكاه القاضى أبو بكر عن الحنابلة قال ونقلوه عن نص أحمد فانه قال فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم لايؤمن الرجل فى سلطانه ولا يقعد على تكرمته الا باذنه قال أرجو أن يكون الاستثناء على كله وذهب أبوحنيفة وجمهور أصحابه الى عوده الى الجلة الأخيرة الا أن يقوم دليل على التعميم واختاره الفخر الرازى وقال الأصفهانى فى القواعد انه الأشبه ونقله صاحب المعتمد عن الظاهرية وحكى عن أبى عبد الله البصرى وأبى الحسن الكرخى واليه ذهب أبو على الفارسى كما حكاه عنه الكيا الطبرى وابن برهان وذهب جماعة الى الوقف حكاه صاحب المحصول عن القاضى أبى بكر والمرتضى

من

من الشيعة . قال سليم الرازى فى التقريب وهو مذهب الأشعرية واختاره إمام الحرمين الجوينى والغزالى وفخر الدين الرازى . قال فى المحصول بعد حكاية الوقف عن أبى بكر والمرتضى إلا أن المرتضى توقف للاشتراك والقاضى لم يقطع بذلك ومنهم من فصل القول فيه وذكروا وجوها . وأدخلها فى التحقيق ماقيل ان الجملتين من الكلام إما أن يكونا من نوع واحد أو من نوعين فان كان الأول فاما أن تكون احدى الجملتين متعلقة بالأخرى أولا تكون كذلك فان كان الثانى فاما أن تكونا مختلفتى الاسم والحكم أومتفقتى الاسم مختلفتى الحكم أومختلفتى الاسم متفقتى الحكم . فالأول كقولك أطعم ربيعة واخلع على مضر إلا الطوال والأظهرههنا اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها الا وقد تم غرضه من الأولى فلوكان الاستثناء راجعا إلى جميع الجمل لم يكن قد تم غرضه ومقصوده من الجملة الأولى . والثانى كقولنا أطعم ربيعة واخلع على ربيعة الاالطوال . والثالث كقولنا أطعم ربيعة وأطعم مضر الا الطوال والحكم أيضا ههنا كما ذكرنا لأن كل واحدة من الجملتين مستقلة فالظاهر أنه لم ينتقل الى أخراهما الاوقد تم غرضه من الأولى بالكلية . وأما ان كانت إحدى الجملتين متعلقة بالأخرى فاما أن يكون حكم الأولى مضمرا فى الثانية كقوله أكرم ربيعة ومضر إلا الطوال أو اسم الأولى مضمرا فى الثانية كقوله أكرم ربيعة واخلع عليهم إلا الطوال فالاستثناء راجع إلى الجملتان لأن الثانية لاتستقل كلاما إلا مع الأولى فوجب رجوع حكم الاستثناء اليهما . وأما ان كانت الجملتان نوعين من الكلام فاما أن تكون القصة واحدة أو مختلفة ، فان كانت مختلفة فهو كقولنا أكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون إلا أهل البلدة الفلانية فالاستثناء راجع الى مايليه لاستقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها ، وأما ان كانت القصة واحدة فكقوله تعالى ــ والذين يرمون المحصنات ــ الآية فالقصة واحدة وأنواع الكلام مختلفة . فالجملة الأولى أمر ، والثانية نهى ، والثالثة خبر فالاستثناء فيها يرجع الى الجملة الأخيرة لاستقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها . وأما ان كانت القصة واحدة حق (١) لكنا إذا أردنا المناظرة اخترنا التوقف لا بمعنى الاشتراك ، بل بمعنى أنا لانعلم حكمه فى اللغة ماذا ، وهذا هو اختيار القاضى انتهى . قال ابن فارس فى كتاب فقه العربية ان دل الدليل على عوده الى الجميع عاد كآية المحاربة و إن دل على منعه امتنع فآية القذف انتهى ولا يخفاك أن هذا خارج عن محل النزاع فانه لاخلاف أنه إذا دل الدليل كان المعتمد مادل عليه وإنما الخلاف حيث لم يدل الدليل على أحد الأمرين . واستدل أهل المذهب الأول بأن الجمل إذاتعاطفت صارت كالجملة الواحدة ، قالوا بدليل الشرط والاستثناء بالمشيئة فانهما يرجعان الى ماتقدم اجماعا . وأجيب بأن ذلك مسلم فى المفردات ، وأما فى الجمل فممنوع . وأجيب أيضا عن القياس على الشرط بالفرق بينهما ، وذلك بأن الشرط قد يتقدم كما يتأخر ، ويجاب عن الأول بأن الجمل المتعاطفة لها حكم المفردات ودعوى اختصاص ذلك بالمفردات لادليل عليها ، وعن الثانى بأنه يمنع مثل هذا الفرق ، لأن الاستثناء يفيد مفاد الشرط فى المعنى . واستدل أهل المذهب الثانى بأن رجوع الاستثناء إلى ما يليه

(١) كذا بالأصل وفى العبارة زيادة وسقط يدل عليه عبارة التحصيل والحاصل عبارة الأول بعد ذكر التفصيل على وجه التحصيل وهو الأقرب لكنا فى المناظرة نسلك مسلك القاضى وعبارة الثانى والانصاف أن هذا التفصيل أقرب الى الصواب إلا أنا إذا حاولنا المناظرة آثرنا مذهب القاضى أبى بكر اه وحينئذ فلعل أصل عبارة المحصول وهذا التفصيل حق الخ .

على الآخر فعلم أنه إذا أمكن كل من الجمع والترجيح قدم الجمع وهو الأصح لأن فيه عملا بهما (مثاله) أى المذكور من العامين المذكورين الذين أمكن الجمع بينهما أو امكان الجمع بينهما فيقدر مضاف الى قوله (حديث) أى امكانه أى الامكان المتعلق به وهو بترك التنوين لاضافته لما بعده اضافة بيانية أومن اضافة الأعم الى الأخص وبالتنوين على ابدال مابعده منه وكذا يقال فى نظائره (شر الشهود الذى يشهد قبل أن يستشهد) أى تطلب منه الشهادة (وحديث خير الشهود الذى يشهد قبل أن يستشهد) أى تطلب منه الشهادة فان الموصول فيهما عام فى كل شهادة بدون استشهاد وقد حكم فى أحدهما بالشرية وفى الآخر بالخيرية وهما متنافيان لكن أمكن الجمع بينهما بحمل كل منهما على حال (فحمل الأول على ما إذا) أى على حال كان وقت (كان من له الشهادة) وهو مدعى المشهود به (عالما بها) من حيث تحمل الشهادة لما وهو السكون عالما بها لعدم الحاجة حينئذ إلى المبادرة (و) حمل (الثانى على ما إذا) أى حال كان وقت (لم يكن) من له

الشهادة (عالما بها) كذلك وهو الـكون غير عالم بها فيخبره بها ليشهده عند القاضى ان أراد للحاجة الى المبادرة حينئذ وإنما حملنا هنا الشهادة قبل الاستشهاد على اعلام المشهودله بها لأن المبادرة عند القاضى تقتضى ذمها وردها مطلقا وحينئذ فقد يشكل التمثيل إذا لم يتواردا الحديثان على معنى واحد فلا تعارض بينهما و يجاب بأن حمل الشهادة فى الثانى على ماذكر من جملة الحمل الدافع للتعارض (و) هذان الحديثان رواهما الشيخان لـكن لابهذا اللفظ بل بمعناه فان (الثانى) منهما (رواه مسلم بلفظ) بالتنوين وتركه (ألا) حرف تنبيه (أخبركم بخير الشهود) فـكأنهم قالوا أخبرنا فقال هو (الذى يأتى بشهادته) يعنى يخبر بها المشهود له على ماتبين (قبل أن يسألها) أى من غير أن يسأله المشهود له عنها (والأول متفق) من الشيخين (على معناه) الـكائن (فى حديث) بالتنوين وتركه (خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم) أى قرنى لأن المراد به الناس (ثم الذين يلونهم) وانته (الى قوله ثم يكون بعدهم) أى الذين يلونهم المذكورين ثانيا (قوم يشهدون) يؤدون شهادتهم عند الحاكم (قبل أن يستشهدوا) من غير أن يطلب منهم أداؤها ولايخفى ظهور السياق فى ذم القوم

من الجمل هو الظاهر فلا يعدل عنه إلا بدليل . و يجاب عنه بمنع دعوى الظهور والحق الذى لاينبغى العدول عنه أن القيد الواقع بعـد جمل إذا لم يمنع مانع من عوده إلى جميعها لامن نفس اللفظ ولا من خارج عنـه فهو عائد إلى جميعها ، و إن منع مانع فله حكمه ولا يخالف هذا ما حكوه عن عبد الجبار وجعـلوه مذهبا رابعا من أن الجمل ان كانت كلها مسوقة لمقصود واحد انصرف إلى الجميـع ، و إن سيقت لأغراض مختلفة اختص بالأخيرة . فان كونها مسوقة لاغراض مختلفة هو مانع من الرجوع الى الجميع . وكذا لاينافى هذا ماجعلوه مذهبا خامسا وهو أنه ان ظهر أن الواو للابتـداء كقوله أكرم بنى تميم والنحاة البصريين الا البغاددة فانه يختص بالأخيرة لأن كون الواو للابتداء هو مانع من الرجوع إلى الجميع . وكذلك لا ينافى هذا ما حكوه مذهبا سادسا من كون الجملة الثانية ان كانت اعراضا واضرابا عن الأولى اختص بالأخيرة لأن الاعراض والاضراب مانع من الرجوع الى الجميـع ، وقد أطال أهل الأصول الـكلام فى هـذه المسئلة وساقوا من أدلة المـذاهب مالا طائل تحته فان بعضها احتجاج بقصة خاصة فى الـكتاب أوالسنة قـد قام الدليل على اختصاصها بمـا اختصت به و بعضها يستلزم القياس فى اللغـة وهو ممنوع .

المسئلة الحادية عشرة : إذا وقع بعد المستثنى والمستثنى منه جملة تصلح أن تـكون صفة لـكل واحد منهما فعند الشافعية أن تلك الجملة ترجع الى المستثنى منه وعند الحنفية الى المستثنى فاذا قال عندى له ألف درهم الامائة قضيت ذلك فعند الشافعية أنه يكون هذا الوصف راجعا الى المستثنى منه فيكون مقرا بتسعمائة مدعيا لقضائها فان برهن على دعواه فذلك و إلا فعليه ما أقر به وعند الحنفية يرجع الوصف الى المستثنى فيكون مقرا بألف مدعيا لقضاء مائة منه . وهكذا إذا جاء بعد الجمل ضمير يصلح لـكل واحدة منها نحو أكرم بنى هاشم وأكرم بنى المطلب وجالسهم . أما إذا كان الضمير أو الوصف لايصلح الا لبعض الجمل دون بعض كان للتى يصلح لها دون غيرها نحو أكرم القوم وأكرم زيدا العالم وأكرم القوم وأكرم زيدا وعظمه

المسئلة الثانية عشرة : التخصيص بالشرط وحقيقته فى اللغة العلامة كذا قيل واعترض عليه بمـا فى الصحاح وغيره من كتب اللغة بأن الذى بمعنى العلامة هو الشرط بالتحريك وجمعه أشراط ومنه أشراط الساعة أى علاماتها وأما الشرط بالسكون فجمعه شروط هذا جمع الـكثرة فيه و يقال فى جمع القلة منه أشرط كفلوس وأفلس . وأما حقيقته فى الاصطلاح فقال الغزالى الشرط مالا يوجد المشروط دونه ولايلزم أن يوجد عنده واعترض عليه بأنه يستلزم الدور لأنه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف على تعقله ، و بأنه غـير مطرد لأن جزء السبب كذلك فانه لايوجد السبب بدونه ولا يلزم أن يوجد عنـده وليس بشرط . وأجيب عن الأول بأن ذلك بمثابة قولنا شرط الشىء مالا يوجد ذلك الشىء بدونه وظاهر أن تصور حقيقة المشروط غـير محتاج إليه فى تعقل ذلك وعن الثانى بأن جزء السبب قد يوجـد المسبب بدونه إذا وجـد سبب آخر . وقال فى المحصول إن الشرط هو الذى يتوقف عليـه المؤثر فى تأثيره لافى ذاته ، وقال ولاترد عليه العلة لأنها نفس المؤثر والشىء لايتوقف على نفسه ولا جزء العلة ولاشرط العـلة لأن العلة تتوقف عليه فى ذاتها انتهى . واعترض عليه بأنه غير منعكس لأن الحياة شرط فى العـلم القديم ولا يتصور هنا تأثير ومؤثر إذ المحوج الى المؤثر هوالحدوث ، وقيـل الشرط مايستلزم نفيه نفى أمر آخر لاعلى جهة السببيه فيخرج السبب وجزؤه ، ورد بأن الفرق بين السبب والشرط يتوقف عـلى فهم

المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء ، وقيل هو ما استلزم عدمه عدم أمر مغاير وهو كالذي قبله . وأحسن ماقيل في حده أنه مايتوقف عليه الوجود ولا دخل له في التأثير والافضاء فيخرج جزء السبب لأنه وان توقف عليه السبب لكن له دخل في الافضاء إليه ويخرج سبب الشيء بالنسبة إليه بالطريق الأولى وتخرج العلة لأنها وان توقف عليها الوجود فهي مع ذلك مؤثرة والشرط ينقسم إلى أربعة أقسام عقلي وشرعي ولغوي وعادي . فالعقلي كالحياة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بأن العلم لايوجد إلا بحياة فقد توقف وجوده على وجودها عقلا . والشرعي كالطهارة للصلاة فان الشرع هو الحاكم بأن الصلاة لاتوجد إلا بطهارة فقد توقف وجود الصلاة على وجود الطهارة شرعا . واللغوي كالتعليقات نحو ان قمت قمت ونحو أنت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن مادخلت عليه أداة الشرط هو الشرط والمعلق عليه هو الجزاء . و يستعمل الشرط اللغوي في السبب الجعلي كما يقال ان دخلت الدار فأنت طالق والمراد أن الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لامجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببيته و بهذا صرح الغزالي والقرافي وابن الحاجب وشراح كتابه و يدل على هذا قول النحاة في الشرط والجزاء بأن الأول سبب والثاني مسبب . والشرط العادي كالسلم لصعود السطح فان العادة قاضية بأن لايوجد الصعود إلا بوجود السلم أو نحوه مما يقوم مقامه . ثم الشرط قد يتحد وقد يتعدد ومع التعدد قد يكون كل واحد شرطا مستقلا فيحصل المشروط بحصول واحد منها فاذا قال ان دخلت الدار وأكلت وشربت فأنت طالق لم تطلق إلا بالدخول والأكل والشرب وان قال ان دخلت أو أكلت أو شربت فأنت طالق طلقت بواحدة منها . واعلم أن الشرط كالاستثناء في اشتراط الاتصال وفي تعقبه لجمل متعددة . قال الرازي في المحصول اختلفوا في أن الشرط الداخل على الجمل هل يرجع حكمه إليها بالكلية فاتفق الامامان أبو حنيفة والشافعي على رجوعه إلى الكل . وذهب بعض الأدباء إلى أنه يختص بالجملة التي تليه حتى إنه إذا كان متأخرا اختص بالجملة الأخيرة وان كان متقدما اختص بالجملة الأولى والمختار التوقف كما تقدم في مسئلة الاستثناء ، ثم قال اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام ودليله مامر في الاستثناء واتفقوا على أنه يجوز التقييد بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي وان اختلفوا فيه في الاستثناء انتهى . فقد حكى الاتفاق في هاتين الصورتين كما تراه .

المسئلة الثالثة عشرة : التخصيص بالصفة وهي كالاستثناء إذا وقعت بعد متعدد والمراد بالصفة هنا هي المعنوية على ماحققه علماء البيان لامجرد النعت المذكور في علم النحو . قال إمام الحرمين الجويني في النهاية الوصف عند أهل اللغة معناه التخصيص فاذا قلت رجل شاع هذا في الرجال فاذا قلت طويل اقتضى ذلك تخصيصا فلاتزال تزيد وصفا فيزداد الموصوف اختصاصا وكلما كثر الوصف قل الموصوف . قال المازري ولاخلاف في اتصال التوابع وهي النعت والتوكيد والعطف والبدل وانما الخلاف في الاستثناء . وقال الرازي في المحصول الصفة إما أن تكون مذكورة عقيب شيء واحد كقولنا رقبة مؤمنة ولا شك في عودها إليها أو عقيب شيئين وههنا فاما أن يكون أحدهما متعلقا بالآخر كقولك أكرم العرب والعجم المؤمنين فهنا الصفة تكون عائدة إليهما واما أن لا يكون كذلك كقولك أكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد فههنا الصفة عائدة إلى الجملة الأخيرة وان كان للبحث فيه مجال كما في الاستثناء والشرط انتهى . قال الصفي الهندي ان كانت الصفات كثيرة وذكرت على الجميع عقب جملة تقيدت بها أو على البدل فلواحدة غير معينة منها وان ذكرت عقيب جمل ففي العود إلى كلها أو إلى الأخيرة خلاف انتهى وأما إذا توسطت الصفة بين

المذكورين فيثبت المطلوب من الأشربة ولا يرد أن شهادة الزور أقبح وأغلظ لحمل هذا على المبالغة أو أنه بالنسبة للشهادات الصادقة المختلفة وفي المراد بهذه القرون كلام في الأصل ومنه قول النووي الصحيح أن قرنه عليه الصلاة والسلام أصحابه والثاني التابعون والثالث تابعوهم انتهى (وان لم يمكن الجمع بينهما) كما ذكر (يتوقف) وجوبا (فيهما) عن العمل بواحد منهما (ان لم يعلم التاريخ) بينهما بأن لم يعلم بينهما تقارن ولا تأخر في الورود عن الشارع و يستمر التوقف (إلى أن يظهر ترجيح أحدهما) على الآخر فيعمل به سواء كانا مظنونين أو معلومين أي مقطوعي المتن اذ مقطوعا الدلالة لا يتعارضان كما تقدم وهذا هو الأوجه كما اقتضاه اطلاقهم وتمثيله الآتي بالآيتين مع الترجيح بينهما مع أنهما من المعلومين والاطلاق قول جمع الجوامع وان تقارنا فالتخيير إن تعذر الجمع والترجيح وان جهل التاريخ أي لم يعلم بينهما تأخر ولا تقارن وأمكن النسخ أي بأن قبلاه رجع الى غيرهما و إلا تخير الناظم ان تعذر الجمع والترجيح انتهى فانه شامل لدخول الترجيح في المعلومين في التقارن وكذا في جهل التاريخ فيما لا يقبل النسخ وجاز الشمول لدخوله

جل ففى عودها إلى الأخيرة خلاف كذا قيل ولاوجه للخلاف فى ذلك فان الصفة تكون لما قبلها لا لما بعدها لجواز (١) تقدم الصفة على الموصوف .

المسئلة الرابعة عشرة : التخصيص بالغاية وهى نهاية الشىء المقتضية لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها ولها لفظان وهما حتى و إلى كقوله تعالى ـ ولاتقربوهن حتى يطهرن ـ وقوله ـ وأيديكم إلى المرافق ـ قال الرازى فى المحصول التقييد بالغاية يقتضى أن يكون الحكم فيما وراء الغاية بالخلاف لأن الحكم لو بقى فيما وراء الغاية لم تكن الغاية مقطعا فلم تكن الغاية غاية قال ويجوز اجتماع الغايتين كالوقيل لاتقربوهن حتى يطهرن وحتى يغتسلن فهنا الغاية فى الحقيقة هى الأخيرة وعبر عن الأولى بالغاية مجازا لقربها منها واتصالها بها . قال الزركشى ونوزع بأن هاتين الغايتين لشيئين لأن التحريم الناشىء عن دم الحيض غاية انقطاع الدم فاذا انقطع حدث تحريم آخر ناشىء عن دم الغسل والغاية الثانية غاية هذا التحريم ، وقد أطلق الأصوليون كون الغاية من المخصصات ولم يقيدوا ذلك وقيد ذلك بعض المتأخرين بالغاية التى تقدمها لفظ يشملها لولم يؤت بها كقوله تعالى ـ حتى يعطوا الجزية ـ فان هذه الغاية لولم يؤت بها لقاتلنا المشركين أعطوا الجزية أولم يعطوها . واختلفوا فى الغاية نفسها هل تدخل فى المغيا كقولك أكلت حتى قمت هل يكون القيام محلا للأكل أم لا ، وفى ذلك مذاهب . الأول أنها تدخل فيما قبلها . والثانى لا تدخل و به قال الجمهور كما حكاه فى البرهان . والثالث ان كانت من جنسه دخلت والا فلا وحكاه أبو اسحق المروزى عن المبرد . والرابع إن تميزت عما قبلها بالحس نحو أتموا الصيام إلى الليل لم تدخل وان لم تميز بالحس مثل وأيديكم إلى المرافق دخلت الغاية وهى المرافق ورجح هذا الفخر الرازى . والخامس ان اقترنت بمن لم يدخل نحو بعتك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة لم تدخل وان لم تقترن جاز أن تكون تحديدا وأن تكون بمعنى مع وحكاه إمام الحرمين فى البرهان عن سيبويه وأنكره عليه ابن خروف ، وقال لم يذكر سيبويه به حرفا منهما ولا هو مذهبه . والسادس الوقف واختاره الآمدى ، وهذه المذاهب فى غاية الانتهاء وأما غاية الابتداء ففيها مذهبان الدخول وعدمه وجعل الأصفهانى الخلاف فى الغايتين غاية الابتداء وغاية الانتهاء على السواء فقال وفيها مذاهب تدخلان ولاتدخلان وتدخل غاية الابتداء دون الانتهاء ، وتدخلان ان اتحد الجنس لا ان اختلف وتدخلان ان لم يتميز مابعدهما عما قبلهما بالحس والا لم تدخلا فيما قبلهما وفيه نظر بل الظاهر أن الأقوال المتقدمة هى فى غاية الانتهاء لا فى غاية الابتداء . وأظهر الأقوال وأوضحها عدم الدخول إلا بدليل من غير فرق بين غاية الابتداء والانتهاء . والكلام فى الغاية الواقعة بعد متعدد كما تقدم فى الاستثناء .

المسئلة الخامسة عشرة : التخصيص بالبدل أعنى بدل البعض من الكل نحو أكلت الرغيف ثلثه وأكرم القوم علماءهم ومنه قوله سبحانه ـ ثم عموا وصموا كثير منهم ـ وقد جعله من من المخصصات جماعة من أهل الأصول منهم ابن الحاجب وشراح كتابه . قال السبكى ولم يذكره الأكثرون لأن المبدل منه فى نية الطرح فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه فلا تخصيص به وفيه نظر لأن الذى عليه المحققون كالزمخشرى أن المبدل منه فى غير بدل الغلط ليس فى حكم المهدر بل هو للتمهيد والتوطئة وليفاد بمجموعهما فضل تأكيد وتبيين لا يكون فى الافراد قال السيرافى زعم النحويون أنه فى حكم تنحية الأول وهو المبدل منه ولايريدون الغاءه وإنما مرادهم أن البدل قائم بنفسه وليس تبيينه الأول كتبيين النعت الذى هو من تمام المنعوت وهو معه كالشىء الواحد انتهى .

(١) كذا بالأصل والصواب لعدم جواز الخ .

المختلفان فالمرجح متحقق فيهما إذ المعلوم أرجح من المظنون كما صرحوا به فيقدم عليه وحيث كان الفرض هنا مع التساوى فى العموم ومع عدم علم التاريخ وعدم امكان الجمع لم يشكل تقديم المعلوم هنا بقولنا السابق ولايقدم فى المختلفين القطعى لأنه فى غير ذلك كما هو ظاهر لكن قضية كلام الأسنوى عدم جريان الترجيح فى المقطوعين وصرح به كالتاج السبكى بعد ذلك فى المتقارنين نقلا عن المحصول ثم صرح بخلافه نقلا عنه فيما إذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه وقد بسطت الكلام على ذلك فى الأصل فان لم يترجح أحدهما على الآخر بأن تساويا فى سائر المرجحات تخير المجتهد كما صرح الأسنوى نقلا عن المحصول بذلك حينئذ فى المظنونين وباطلاق التساقط فى المعلومين عند جهل التاريخ وهو ظاهر على عدم جريان الترجيح بينهما فعلى جريانه يتجه التخيير عند التساوى أيضا بخلاف المختلفين فيقدم المعلوم وما تقرر فى هذا القسم أعنى أنه إذا لم يمكن الجمع توقف إلى المرجح ان لم يعلم التاريخ فان تعذر الترجيح تخير شامل لما يقبل النسخ ولا

ولا يشترط فيه مايشترط فى الاستثناء من بقاء الأكثر عند من اعتبر ذلك بل يجوز اخراج الأكثر وفاقا نحو أكلت الرغيف ثلثه أو نصفه أو ثلثيه . و يلحق ببدل البعض بدل الاشتمال لأن كل واحد منهما فيه بيان وتخصيص .

المسئلة السادسة عشرة : التخصيص بالحال وهو فى المعنى كالصفة لأن قولك أكرم من جاءك راكبا يفيد تخصيص الاكرام بمن تثبت له صفة الركوب واذا جاء بعد جمل فانه يكون للجميع قال البيضاوى بالاتفاق نحو أكرم بنى تميم وأعط بنى هاشم نازلين بك وفى دعوى الاتفاق نظر فانه ذكر الفخر الرازى فى المحصول أنه يختص بالجملة الأخيرة على قول أبى حنيفة أو بالكل على قول الشافعى .

المسئلة السابعة عشرة : التخصيص بالظرف والجار والمجرور نحو أكرم زيدا اليوم أو فى مكان كذا واذا تعقب أحدهما جملا كان عائدا الى الجميع . وقد ادعى البيضاوى الاتفاق على ذلك كما ادعاه فى الحال و يعترض عليه بما فى المحصول فانه قال فى الظرف والجار والمجرور إنهما يختصان بالجملة الأخيرة على قول أبى حنيفة أو بالكل على قول الشافعى كما قال فى الحال صرح بذلك فى مسئلة الاستثناء المذكور عقب جمل ، و يؤيد ماقاله البيضاوى ماقاله أبو البركات ابن تيمية فانه قال فأما الجار والمجرور فانه ينبغى أن يتعلق بالجميع قولا واحدا ، أما لو توسط فقد ذكر ابن الحاجب فى مسئلة لايقتل مسلم بكافر أن قولنا ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا يقتضى أن الحنفية يقيدونه بالثانى (١) .

المسئلة الثامنة عشرة : التخصيص بالتميز نحو عندى له رطل ذهبا وعندى له عشرون درهما فان الاقرار يتقيد بما وقع به التميز من الأجناس أو الأنواع واذا جاء بعد جمل نحو عندى له رطل ذهبا أو ملء هذا فانه يعود إلى الجميع وظاهر كلام البيضاوى عوده إلى الجميع بالاتفاق

المسئلة التاسعة عشرة : المفعول له والمفعول معه فان كل واحد منهما يقيد الفعل بما تضمنه من المعنى فان المفعول له معناه التصريح بالعلة التى لأجلها وقع الفعل نحو ضربته تأديبا فيفيد تخصيص ذلك الفعل بتلك العلة والمفعول معه معناه تقييد الفعل بتلك المعية نحو ضربته وزيدا فيفيد أن ذلك الضرب الواقع على المفعول به مختص بتلك الحالة التى هى المصاحبة بين ضربه وضرب زيد .

المسئلة الموفية عشرين : التخصيص بالعقل فقد فرغنا بمعونة الله من ذكر المخصصات المتصلة وهذا شروع فى المخصصات المنفصلة وقد حصروها فى ثلاثة أقسام العقل والحس والدليل السمعى قال القرافى والحصر غير ثابت فقد يقع التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فما رأيت أفضل من زيد فان العادة تقضى أنك لم تر كل الناس وكذا التخصيص بقرائن الأحوال كقولك لغلامك ائتنى بمن يخدمنى فان المراد الاتيان بمن يصلح لذلك ولعل القائل بانحصار المخصصات المنفصلة فى الثلاثة المذكورة يجعل التخصيص بالقياس مندرجا تحت الدليل السمعى وقد اختلف فى جواز

(١) قوله يقتضى الخ كذا بالأصل من غير ذكر خبر أن مع تحريف فى الباقى ولعل الأصل بعد المثال هكذا : معناه وضربت عمرا يوم الجمعة وهو يقتضى أن الحنفية يقيدون به الثانى اهـ و يتبين هذا بنقل عبارة ابن الحاجب فى المختصر قال مستدلا من طرف القائلين إن تقييد المعطوف عليه بقيد لايوجب تقييد المعطوف به ومجيبا عنه مانصه قالوا لو كان لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا أى يوم الجمعة وأجيب بالتزامه و بالفرق بأن ضرب عمرو فى غير يوم الجمعة لاامتناع

أحدهما أو مثال عدم امكان الجمع بينهما الى آخره وعلى هذا لابد من المسامحة فى قوله (قوله تعالى) عطفا على الأزواج فى قوله ـ والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم (أو ماملكت أيمانهم ـ وقوله تعالى) عطفا على الأمهات فى قوله ـ حرمت عليكم أمهاتكم ـ (وأن تجمعوا بين الأختين فالأول يجوز جمع الأختين) فى الاستمتاع (بملك اليمين) لشمولهما لهما (والثانى يحرم ذلك) الجمع لشمول الأختين فيه للأختين المملوكتين فتعارضا فى الأختين المملوكتين ولم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ فتوقف فيهما الى أن يظهر المرجح وهو الاحتياط (فرجح التحريم) الذى هو مقتضى الثانى (وهو أحوط) من الحل الذى هو مقتضى الأول إذ العمل به مخلص عند المحذور يقينا بخلاف العمل بالحل لاحتمال المحذور بالوقوع فيه (فان علم التاريخ) فان علم تقارنهما فى الورود تخير الناظر بينهما إن تعذر الجمع بينهما أى كما هو الفرض وتعذر الترجيح بينهما بأن تساويا من كل وجه والاوجب الممكن منهما فان أمكنا قدم الجمع هذا ما ... الجوامع وشرحه للشارح وشمل ماذكراه من التخيير مالايقبل

المختلفين فيقدم المعلوم لأنه أرجح وان علم تأخر أحدهما بعينه ولم ينس (فينسخ المتقدم) منهما ولو قطعيا من الكتاب أى حكمه (بالمتأخر) منهما ولو سنة آحادا (كما) أى كالنسخ الذى (فى آيتى عدة الوفاة و) النسخ الذى فى (آيتى المصابرة) للعلم بعين المتأخر من الآيتين فى الموضعين (وقد تقدمت الآيات (الأربع) فى مبحث النسخ ونقد الكلام عليها ومعلوم أن نسخ المتقدم فرع قبوله والنسخ فان لم يقبله أى كصفات الله تعالى فقال شيخ الاسلام فان كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا قدم القطعى أو ظنيين طلب الترجيح و يحتمل تقديم الأول لسبقه وعدم قبوله النسخ انتهى وما ذكره من طلب الترجيح فى الظنيين صرح به التاج السبكى فى شرح المنهاج فان تعذر الترجيح لم يبعد التخيير ولم يتعرض فى المحصول لقيد قبول النسخ الا فى المعلومين مع العلم بالتاريخ ثم قال فى محترزه وان كان مدلولهما غير قابل للنسخ فيتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل آخر انتهى وكأنه مبنى

التخصيص بالعقل فذهب الجمهور الى التخصيص به وذهب شذوذ من أهل العلم الى عدم جواز التخصيص به . قال الشيخ أبو حامد الاسفرائنى لا خلاف بين أهل العلم فى جواز التخصيص بالعقل ولعله لم يعتبر بخلاف من شك . قال الفخر الرازى فى المحصول إن التخصيص بالعقل قد يكون بضرورته كقوله تعالى ـ الله خالق كل شيء ـ فانا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقا لنفسه و بنظره كقوله تعالى ـ ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ـ فان تخصيص الصبي والمجنون لعدم الفهم فى حقهما ومنهم من نازع فى تخصيص العموم بدليل العقل ، والأشبه عندى أنه لا خلاف فى المعنى بل فى اللفظ إما أنه لا خلاف فى المعنى فلأن اللفظ لما دل على ثبوت الحكم فى جميع الصور والعقل منع من ثبوته فى بعض الصور فاما أن يحكم بصحة مقتضى العقل والنقل فيلزم من ذلك صدق النقيضين وهو محال أو يرجح النقل على العقل وهو محال لأن العقل أصل للنقل فالقدح فى العقل قدح فى أصل النقل والقدح فى الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح فيهما معا واما أن يرجح حكم العقل على مقتضى العموم وهذا هو مرادنا من تخصيص العموم بالعقل ، وأما البحث اللفظى فهو أن العقل هل يسمى مخصصا أم لا فنقول إن أردنا بالمخصص الأمر الذى يؤثر فى اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل غير مخصص لأن المقتضى لذلك الاختصاص هو الارادة القائمة بالمتكلم والعقل قد يكون دليلا على تحقق تلك الارادة فالعقل قد يكون دليل المخصص لا نفس المخصص ولكن على هذا التفسير وجب أن لا يكون الكتاب مخصصا للكتاب ولا السنة مخصصة للسنة لأن المؤثر فى ذلك التخصيص هو الارادة لا تلك الألفاظ انتهى ، قال القاضى أبو بكر الباقلانى وصورة المسئلة أن صيغة العام اذا وردت واقتضى العقل عدم تعميمها فيعلم من جهة العقل أن المراد بها خصوص ما لا يحيله العقل وليس المراد أن العقل صلة للصيغة نازلة بمنزلة المتصل بالكلام ولكن المراد به ما قدمناه أنا نعلم بالعقل أن مطلق الصيغة لم يرد تعميمها ، وفصل الشيخ أبو إسحق الشيرازى فى اللمع بين ما يجوز ورود الشرع بخلافه وهو ما يقتضيه العقل من براءة الذمة فيمتنع التخصيص به فان ذلك انما يستدل به لعدم الشرع فاذا ورد الشرع سقط الاستدلال به وصار الحكم للشرع فأما ما لا يجوز ورود الشرع بخلافه كالذى دل العقل على نفيه فيجوز التخصيص به نحو ـ الله خالق كل شيء ـ فقلنا المراد ما خلا الصفات لدلالة العقل على ذلك انتهى ، ولا يخفاك أن هذا التفصيل لا طائل تحته فانه لم يرد بتخصيص العقل إلا الصورة الثانية أما الصورة الأولى فلا خلاف أن الشرع ناقل عما يقتضيه العقل من البراءة . قال القاضى أبو بكر الباقلانى وامام الحرمين الجوينى وابن القشيرى والغزالى والكيا الطبرى وغيرهم إن النزاع لفظى إذ مقتضى ما يدل عليه العقل ثابت إجماعا لكن الخلاف فى تسميته تخصيصا فالخصم لا يسميه لأن المخصص هو المؤثر فى التخصيص وهو الارادة لا العقل وكذا قال الأستاذ أبو منصور إنهم احتجوا على صحة دلالة العقل على خروج شيء عن حكم العموم واختلفوا فى تسميته تخصيصا ، وقيل الخلاف راجع الى مسئلة التحسين والتقبيح العقليين فمن منع من تخصيص العقل فهو رجوع منه الى أن العقل لا يحسن ولا يقبح وأن الشرع يرد بما لا يقتضيه العقل وقد أنكر هذا الأصفهانى وهو حقيق بأن يكون منكرا فالكلام فى تلك المسئلة غير الكلام فى هذه المسئلة كما سبق تقريره وقد جاء المانعون من تخصيص العقل بشبه مدفوعة كلها راجعة الى اللفظ لا الى المعنى وقد عرفت أن الخلاف لفظى فلا نطيل بذكرها ، قال الرازى فى المحصول فان قيل لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به قلنا نعم لأن من سقطت رجلاه عنه سقط عنه فرض غسل الرجلين وذلك انما عرف بالعقل انتهى

على ما اعتمده من عدم جريان الترجيح فى المعلومين و يستبعد التخيير فى

وأجاب

وأجاب غيره بأن النسخ إما بيان مدة الحكم و إما رفع الحكم على التفسيرين وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب قد يدركه العقل فلا ملازمة . وليس التخصيص بالعقل من الترجيح لدليل العقل على دليل الشرع بل من الجمع بينهما لعدم امكان استعمال الدليل الشرعى على عمومه لمانع قطعى وهو دليل العقل .

المسألة الحادية والعشرون : التخصيص بالحس فاذا ورد الشرع بعموم يشهد الحس باختصاصه ببعض ما اشتمل عليه العموم كان ذلك مخصصا للعموم قالوا ومنه قوله تعالى ـ وأوتيت من كل شىء ـ مع أنها لم تؤت بعض الأشياء التى من جملتها ما كان فى يد سليمان وكذلك قوله ـ تدمر كل شىء بأمر ربها ـ وقوله ـ تجبى اليه ثمرات كل شىء ـ قال الزركشى وفى عد هذا نظر لأنه من العام الذى أريد به الخصوص وهو خصوص ماأوتيته هذه ودمرته الريح لامن العام المخصوص . قال ولم يحكوا الخلاف السابق فى التخصيص بالعقل و ينبغى طرده ونازع العبدرى فى تفريقهم بين دليل الحس ودليل العقل لأن أصل العلوم كلها الحس . ولا يخفاك أن ماذكره الزركشى فى دليل الحس يلزمه مثله فى دليل العقل فيقال له إن قوله تعالى ـ الله خالق كل شىء ـ وقوله ـ ولله على الناس حج البيت ـ من العام الذى أريد به الخصوص لامن العام المخصوص و إلا فما الفرق بين شهادة العقل وشهادة الحس .

المسألة الثانية والعشرون : التخصيص بالكتاب العزيز و بالسنة المطهرة والتخصيص لهما . ذهب الجمهور الى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وذهب بعض الظاهرية الى عدم جوازه وتمسكوا بأن التخصيص بيان للمراد باللفظ ولا يكون إلا بالسنة لقوله تعالى ـ لتبين للناس مانزل اليهم ـ . ويجاب عنه بان كونه صلى الله عليه وآله وسلم مبينا لايستلزم أن لايحصل بيان الكتاب بالكتاب وقد وقع ذلك والوقوع دليل الجواز فان قوله سبحانه ـ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ـ يعم الحوامل وغيرهن فخص أولات الأحمال بقوله ـ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ـ وخص منه أيضا المطلقة قبل الدخول بقوله ـ فمالكم عليهن من عدة تعتدونها ـ . وهكذا قد خصص عموم قوله ـ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا بقوله ـ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ـ ومثل هذا كثير فى الكتاب العزيز . وأيضا ذلك الدليل الذى ذكروه معارض بما هو أوضح منه دلالة وهو قوله ـ وأنزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء ـ وقد جعل ابن الحاجب فى مختصر المنتهى الخلاف فى هذه المسألة لأبى حنيفة وأبى بكر الباقلانى وامام الحرمين الجوينى وحكى عنهم أن الخاص ان كان متأخرا وإلا فالعام ناسخ وهذه مسألة أخرى سيأتى الكلام فيها ولا اختصاص لها بتخصيص الكتاب بالكتاب ، وكما يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب فكذلك يجوز تخصيص السنة المتواترة بالكتاب عند جمهور أهل العلم وعن أحمد بن حنبل روايتان وعن بعض أصحاب الشافعى المنع قال ابن برهان وهو قول بعض المتكلمين قال مكحول ويحيى بن كثير السنة تقضى على الكتاب والكتاب لايقضى على السنة ولا وجه للمنع فان استدلوا بقوله تعالى ـ لتبين للناس مانزل اليهم ـ فقد عرفت عدم دلالته على المطلوب مع كونه معارضا بما هو أوضح دلالة منه كما تقدم . و يجوز تخصيص عموم الكتاب بالسنة المتواترة إجماعا كذا قال الأستاذ أبومنصور وقال الآمدى لا أعرف فيه خلافا وقال الشيخ أبوحامد الاسفرائنى لاخلاف فى ذلك إلا مايحكى عن داود فى إحدى الروايتين قال ابن كج لاشك فى الجواز لأن الخبر المتواتر يوجب العلم كما أن ظاهر الكتاب يوجبه .

النطقان (ان كانا خاصين أى فان أمكن الجمع بينهما) بحمل كل منهما على حال كما تقدم جمع وجوبا بينهما كذلك (كما) أى كالجمع الممكن الذى (فى حديث) باضافته لقوله (أنه صلى الله عليه وسلم توضأ وغسل رجليه وهذا) أى أنه صلى الله عليه وسلم توضأ الى آخره أو حديث ذلك (مشهور) بين الأئمة حال كونه (فى الصحيحين) للبخارى ومسلم (وغيرهما) من كتب الحديث وغيرها (وحديث) باضافته لقوله (أنه صلى الله عليه وسلم توضأ ورش الماء على قدميه وهما فى النعلين رواه النسائى والبيهقى وغيرهما جمع) بالبناء للمفعول أى جمع بعضهم (بينهما بأن الرش) كان (فى حال التجديد) للوضوء (لما) ورد (فى بعض الطرق) للحديث من (أن هذا) الوضوء (وضوء من لم يحدث) والفرض التمثيل لا كان الجمع فلاينافى أن الشافعية لا يكتفون بالرش فى وضوء التجديد أيضا كما هو ظاهر من كتبهم لجواز الجمع بوجه آخر يقولون به أو الجواب كذلك و يمكن حمل الرش على الغسل الخفيف الذى يشبه الرش أو حمل النعلين على الخفين و صدق على الرش على أعلاهما الرش على القدمين وهما فى النعلين

وألحق الاستاذ أبو منصور بالمتواتر الاخبار التي يقطع بصحتها ويجوز تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة وهو مجمع عليه إلا أنه حكى الشيخ أبو حامد الاسفرائني عن داود أنهما يتعارضان ولايبنى أحدهما على الآخر ولاوجه لذلك . واختلفوا في جواز تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد فذهب الجمهور الى جوازه مطلقا وذهب بعض الحنابلة الى المنع مطلقا وحكاه الغزالي في المنخول عن المعتزلة ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقهاء ونقله أبو الحسين بن القطان عن طائفة من أهل العراق . وذهب عيسى بن أبان الى الجواز اذا كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان أو منفصلا كذا حكاه صاحب المحصول وابن الحاجب في مختصر المنتهى عنه . وقد سبق الى حكاية ذلك عنه امام الحرمين الجويني في التلخيص وحكى غير هؤلاء عنه أنه يجوز تخصيص العام بالخبر الآحادي اذا كان قد دخله التخصيص من غير تقييد لذلك بكون المخصص الأول قطعيا . وذهب الكرخي الى الجواز اذا كان العام قد خص من قبل بدليل منفصل سواء كان قطعيا أو ظنيا وان خص بدليل متصل أو لم يخص أصلا لم يجز وذهب القاضي أبو بكر الى الوقف . وحكى عنه أنه قال يجوز التعبد بوروده ويجوز أن يرد لكنه لم يقع . وحكى عنه أيضا أنه لم يرد بل ورد المنع ولكن الذي اختاره لنفسه هو الوقف كما حكى ذلك عنه الرازي في المحصول . واستدل في المحصول على ما ذهب اليه الجمهور بأن العموم وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد أخص من العموم فوجب تقديمه على العموم . واحتج ابن السمعاني على الجواز باجماع الصحابة فانهم خصوا قوله تعالى ـ يوصيكم الله في أولادكم ـ بقوله صلى الله عليه وآله وسلم إنا معشر الأنبياء لانورث وخصوا التوارث بالمسلمين عملا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لايرث المسلم الكافر وخصوا قوله ـ اقتلوا المشركين ـ بخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس وغير ذلك كثير . وأيضا يدل على جواز التخصيص دلالة بينة واضحة ما وقع من أوامر الله عزوجل باتباع نبيه صلى الله عليه وآله وسلم من غير تقييد فاذا جاء عنه الدليل كان اتباعه واجبا واذا عارضه عموم قرآني كان سلوك طريقة الجمع ببناء العام على الخاص متحتما ودلالة العام على أفراده ظنية لاقطعية فلا وجه لمنع تخصيصه بالأخبار الصحيحة الآحادية . وقد استدل المانعون مطلقا بما ثبت عن عمر رضى الله عنه في قصة فاطمة بنت قيس حيث لم يجعل لها سكنى ولا نفقة كما في حديثها الصحيح فقال عمر كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة يعني قوله ـ أسكنوهن ـ . وأجيب عن ذلك بأنه انما قال هذه المقالة لتردده في صحة الحديث لا لرده تخصيص عموم الكتاب بالسنة الآحادية فانه لم يقل كيف نخصص عموم كتاب ربنا بخبر آحادي بل قال كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة . ويؤيد ذلك ما في صحيح مسلم وغيره بلفظ قال عمر لانترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لعلها حفظت أو نسيت فأفاد هذا أن عمر رضى الله عنه انما تردد في كونها حفظت أو نسيت ولو علم بأنها حفظت ذلك وأدته كما سمعته لم يتردد في العمل بما روته . قال ابن السمعاني إن محل الخلاف في أخبار الآحاد التي لم تجمع الأمة على العمل بها . أما ما أجمعوا عليه كقوله لاميراث لقاتل ولاوصية لوارث فيجوز تخصيص العموم به قطعا ويصير ذلك كالتخصيص بالمتواتر لانعقاد الاجماع على حكمها ولا يضر عدم انعقاده على روايتها . وكما يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد كذلك يجوز تخصيصه بالقراءة الشاذة عند من نزلها منزلة الخبر الآحادي . وقد سبق الكلام في القرآن في مباحث الكتاب . وهكذا يجوز التخصيص لعموم الكتاب وعموم المتواتر من السنة بما ثبت من فعله صلى الله عليه وآله وسلم اذا لم يدل دليل على اختصاصه به كما يجوز بالقول . وهكذا يجوز التخصيص بتقريره صلى الله عليه وآله وسلم . وقد

وعليهما فالمراد بما في بعض الطرق الاخبار عن حال الوضوء في الواقع لا بيان التخصيص بالتجديد به (وأن لم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ) بأن لم يعلم بينهما تقارن ولا تأخر في الورود (يتوقف) وجوبا (فيهما) عن العمل بواحد منهما ويستمر التوقف (الى ظهور مرجح لأحدهما) فيعمل به ومن المرجح كون أحدهما معلوما فيقدم على المظنون فان تعذر الترجيح لتساويهما من كل وجه خير بينهما وهذا شامل لما يقبل النسخ وما لايقبله وهو ظاهر كما تقدم (مثاله) أي مثال المذكور مما لم يمكن الجمع بينهما الى آخره أو مثال عدم امكان الجمع كما تقدم في نظيره (ماجاء) وأبدل من ما (أنه صلى الله عليه وسلم سئل عما يحل للرجل من امرأته) أي من الاستمتاع بها (وهي حائض فقال) هو (ما فوق) محل (الازار) من بدنها كبطنها وصدرها أي الاستمتاع به (رواه) أي ماجاء أو انه الى آخره (أبو داود وجاء) أيضا في الاستمتاع بالحائض (أنه صلى الله عليه وسلم قال اصنعوا) أي بالمرأة الحائض وهذا الأمر للاباحة (كل شيء) من الاستمتاع (إلا النكاح) أي الوطء (رواه) أي أنه قال ذلك (مسلم ومن جملته) أي جملة أفراد الوطء (الوطء فيما فوق الازار) فالحديث الأول يجوزه وهذا يحرمه (فتعارضا فيه) ولم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ فتوقفوا عن العمل بواحد تقدم

تقدم البحث فى فعله صلى الله عليه وآله وسلم وفى تقريره فى مقصد السنة بما يغنى عن الإعادة . وأما التخصيص بموافق العام فقد سبق الكلام عليه فى باب العموم وكذلك سبق الكلام على العام اذا عطف عليه مايقتضى الخصوص وعلى العام الوارد على سبب خاص فهـذه المباحث لها تعلق بالعام وتعلق بالخاص .

المسألة الثالثة والعشرون : فى التخصيص بالقياس ، ذهب الجمهور إلى جوازه . قال الرازى فى المحصول وهو قول أبى حنيفة والشافعى ومالك وأبى الحسين البصرى والأشعرى وأبى هاشم أخيرا . وحكاه ابن الحاجب فى مختصر المنتهى عن هؤلاء وزاد معهم الامام الرابع أحمد بن حنبل وكذا حكاه ابن الهمام فى التحرير . وحكى القاضى عبد الجبار عن الحنابلة عن أحمد روايتين . وحكاه الشيخ أبو حامد وسليم الرازى عن ابن سريج . وذهب أبو على الجبائى الى المنع مطلقا ونقله الشيخ أبو حامد وسليم الرازى عن أحمد بن حنبل وقيل ان ذلك انما هو فى رواية عنه قال بها طائفة من أصحابه . ونقله القاضى أبو بكر الباقلانى عن طائفة من المتكلمين وعن الأشعرى وذهب عيسى بن أبان إلى أنه يجوز ان كان العام قد خصص قبل ذلك بنص قطعى كذا حكاه عنه القاضى أبو بكر فى التقريب والشيخ أبو اسحق الشيرازى وأطلق صاحب المحصول الحكاية عنه ولم يقيدها بكون النص قطعيا وحكى هذا المذهب الشيخ أبو اسحق الشيرازى عن بعض العراقيين . وذهب الكرخى الى أنه يجوز ان كان قد خص بدليل منفصل و إلا فلا كذا حكاه عنه صاحب المحصول وغيره . وذهب الاصطخرى الى أنه يجوز ان كان القياس جليا و إلا فلا كذا حكاه عنه الشيخ أبو حامد وسليم الرازى وحكاه الشيخ أبو حامد الصا [1] عن اسمعيل بن مروان من أصحاب الشافعى . وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أبى القاسم الانماطى ومبارك بن آبان وأبى على الطبرى وحكاه ابن الحاجب فى مختصر المنتهى عن ابن سريج والصحيح عنه ماتقدم . وذهب الغزالى الى أنه ان تفاوت القياس والعام فى غلبة الظن رجح الأقوى فان تعادلا فالوقف . واختاره المطرزى ورجحه الفخر الرازى واستحسنه القرافى والقرطبى . وذهب الآمدى الى أن العلة ان كانت منصوصة أو مجمعا عليها جاز التخصيص به و إلا فلا . وقد حكى امام الحرمين فى النهاية مذهبين لم ينسبهما الى من قالها . أحدهما أنه يجوز ان كان الأصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العام و إلا فلا [2] وقال الشيخ أبو حامد الاسفرائنى القياس ان كان جليا مثل – ولا تقل لهما أف – جاز التخصيص به بالاجماع وان كان واضحا وهو المشتمل على جميع معنى الأصل كقياس الربا فالتخصيص به جائز فى قول عامة أصحابنا إلا طائفة شذت لا يعتبر بقولهم وان كان خفيا وهو قياس علته الشبه فأكثر أصحابنا أنه لا يجوز التخصيص به ومنهم من شذ فجوزه . قال الأستاذ أبو منصور والأستاذ أبو اسحق أجمع أصحابنا على جواز التخصيص بالقياس الجلى . واختلفوا فى الخفى على وجهين والصحيح الذى عليه الأكثرون جوازه أيضا وكذا قال أبو الحسين بن القطان والماوردى والرويانى وذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازى أن الشافعى نص على جواز التخصيص بالخفى فى مواضع . واحتج الجمهور بأن العموم والقياس دليلان متعارضان والقياس خاص فوجب تقديمه . و بهذا يعرف أنه لا ينتهض احتجاج المانعين بقولهم لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الأضعف على الأقوى وأنه باطل لأن هذا التقديم انما يكون عند إبطال أحدهما بالآخر فأما عند الجمع بينهما و إعمالهما جميعا فلا وقد طول أهل الأصول الكلام فى هذا البحث بإيراد شبه زائفة لا طائل

(١) كذا بالأصل من غير تكميل الوصف

(٢) لم يوجد بالأصل الذى بأيدينا المذهب الثانى فالظاهر أنه سقط من العبارة

لأن العمل بمقتضاه يخلص من المحذور يقينا بخلاف العمل بمقتضى الحل (و) رجح (بعضهم الحل لأنه الأصل فى المنكوحة) فيستصحب عند الشك فى التحريم هـذا وفى كون هذين الحديثين من هذا القسم وهو كون النطقين خاصين بحث ظاهر بل هما من القسم الرابع وهو أن يكون كل منهما عاما من وجه وخاصا من وجه كما يدرك بالتأمل وقد بسطنا ذلك فى الأصل (وان علم التاريخ) فان علم تقارنهما فى الورود عن الشارع تخير الناظر بينهما فى العمل ان تعذر الجمع بينهما كما هو الفرض والترجيح و إلا وجب الممكن فان أمكنا قدم الجمع على ماتقدم بيانه وان علم تأخر أحدهما بعينه ولم ينس فان كان مما يقبل النسخ (نسخ المتقدم) أى حكمه (بالمتأخر كما) أى كالنسخ الذى (تقدم فى حديث زيارة القبور) من نسخ النهى عن زيارتها بطلبها المتأخر عن النهى و الإعلام بالمتقدم فى نظيره من العامين (وان كان أحدهما عاما والآخر خاصا) فان تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام نسخ الخاص من العام ماتعارضا فيه وان تأخر عن الخطاب بالعام دون وقت العمل به أو تأخر العام عن وقت العمل بالخاص أو عن الخطاب به

تحتها وسيأتى تحقيق الحق إن شاء الله تعالى فى باب القياس فمن منع من العمل به مطلقا منع من التخصيص به ومن منع من بعض أنواعه دون بعض منع من التخصيص بذلك البعض ومن قبله مطلقا خصص به مطلقا ، والتفاصيل المذكورة ههنا من جهة القايلين له مطلقا انما هى باعتبار كونه وقع هنا مقابلا لدلالة العموم ، والحق الحقيق بالقبول أنه يخصص بالقياس الجلى لأنه معمول به لقوة دلالته و بلوغها الى حد يوازن النصوص وكذلك يخصص بما كانت علته منصوصة أو مجمعا عليها أما العلة المنصوصة فالقياس الكائن بها فى قوة النص وأما العلة المجمع عليها فلكون ذلك الاجماع قد دل على دليل مجمع عليه وماعدا هذه الثلاثة الأنواع من القياس فلم تقم الحجة بالعمل به من أصله . وسيأتى إن شاء الله الكلام على هذا فى القياس على وجه يتضح به الحق اتضاحا لايبقى عنده ريب لمرتاب .

المسئلة الرابعة والعشرون : فى التخصيص بالمفهوم ، ذهب القائلون بالعمل بالمفهوم الى جواز التخصيص بالمفهوم . قال الامدى لاأعرف خلافا فى تخصيص العموم بالمفهوم بين القائلين بالعموم والمفهوم وسيأتى الكلام على المفاهيم والمعمول به منها وغير المعمول به وقد تقدم الكلام على التخصيص بمفهوم اللقب ، وحكى الشيخ أبو إسحق الشيرازى عن الحنفية وابن سريج المنع من التخصيص بالمفهوم وذلك مبنى على مذهبهم فى عدم العمل بالمفهوم ، قال الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد فى شرح الالمام قد رأيت فى بعض مصنفات المتأخرين مايقتضى تقديم العموم وفى كلام صفى الدين الهندى أن الخلاف انما هو فى مفهوم المخالفة أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على التخصيص به قال الزركشى والحق أن الخلاف ثابت فيهما ، أما مفهوم المخالفة فكما اذا ورد عام فى إيجاب الزكاة فى الغنم كما فى قوله فى أربعين شاة شاة ثم قال فى سائمة الغنم الزكاة فان المعلوفة خرجت بالمفهوم فيخصص به عموم الأول وذكر أبو الحسين بن القطان أنه لاخلاف فى جواز التخصيص به ومثل بما ذكرنا ، وكذا قال الأستاذ أبو إسحق الاسفرائنى اذا ورد العام مجردا على صفة ثم أعيدت الصفة متأخرة عنه كقوله اقتلوا المشركين مع قوله قبله أو بعده اقتلوا أهل الأوثان من المشركين كان ذلك موجبا للتخصيص بالاتفاق و يوجب المنع من قتل أهل الكتاب وتخصيص مابعده من العموم انتهى ، وانما حكى الصفى الهندى الاجماع على التخصيص بمفهوم الموافقة لأنه أقوى من مفهوم المخالفة ولهذا يسميه بعضهم دلالة النص و بعضهم يسميه القياس الجلى و بعضهم يسميه المفهوم الأولى و بعضهم يسميه فحوى الخطاب وذلك كقوله تعالى ـ ولا تقل لهما أف ـ وقد اتفقوا على العمل به وذلك يستلزم الاتفاق على التخصيص به . والحاصل أن التخصيص بالمفاهيم فرع العمل بها وسيأتى بيان ماهو الحق فيها ان شاء الله تعالى .

المسئلة الخامسة والعشرون : فى التخصيص بالاجماع قال الآمدى لاأعرف فيه خلافا وكذلك حكى الاجماع على جواز التخصيص بالاجماع الأستاذ أبو منصور ، قال ومعناه أن يعلم بالاجماع أن المراد باللفظ العام بعض مايقتضيه ظاهره وفى الحقيقة يكون التخصيص بدليل الاجماع لابنفس الاجماع ، وقال ابن القشيرى إن من خالف فى التخصيص بدليل العقل يخالف هنا وقال القرافى الاجماع أقوى من النص الخاص لأن النص يحتمل نسخه والاجماع لاينسخ لأنه إنما ينعقد بعد انقطاع الوحى ، وجعل الصيرفى من أمثلته قوله تعالى ـ إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله ـ قال وأجمعوا على أنه لاجمعة على عبد ولاامرأة ومثله ابن حزم بقوله تعالى ـ حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ـ واتفقت الأمة على أنهم لو بذلوا فلسا أوفلسين

لم

دون وقت العمل أوتقارنا بأن عقب أحدهما الآخر أوجهل تاريخهما (فيخص العام بالخاص) بأن يقصر على ماعدا أفراد الخاص وذلك (كتخصيص حديث الصحيحين) أى (فياسقت السماء) من ثمر أو زرع الشامل لخمسة أوسق وما دونها والسماء المطر أوالسحاب أوالملك (العشر) أى يجب فيه إخراج عشرماتحصل منه لمستحقيه المعروفين أى قصره على خمسة أوسق و إخراج مادونها عن حكمه (بحديثهما) أى (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة وان كان كل منهما عاما من وجه) أى باعتبار جهة (وخاصا من وجه) أى باعتبار جهة (فيخص) عموم (كل واحد منهما بخصوص الآخر) بأن يقصر على ماعداه (بأن) أى بسبب أن (يمكن ذلك) التخصيص بحيث يزول التعارض تقارنا فى الورود أو تأخر أحدهما عن الآخر لكن قياس ماتقدم فى العام والخاص أنه لو تاخر أحدهما عن وقت العمل بالآخر كان خصوصه ناسخا لما عارضه من الآخر ولم أرتعرضا له (امثاله) أى كون كل منهما

لم يجز بذلك حقن دمائهم قال والجزية بالألف واللام فعلمنا أنه أراد جزية معلومة ومثله ابن الحاجب بآية حد القذف و بالاجماع على التنصيف للعبد ، والحق أن المخصص هو دليل الاجماع لا نفس الاجماع كما تقدم .

المسئلة السادسة والعشرون : فى التخصيص بالعادة . ذهب الجمهور الى عدم جواز التخصيص بها وذهب الحنفية الى جواز التخصيص بها ، قال الصفى الهندى وهذا يحتمل وجهين أحدهما أن يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم أوجب أو حرم شيئا بلفظ عام ، ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة حتى يقال المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذى جرت العادة بتركه أو بفعله أم لا تؤثر فى ذلك بل هو باق على عمومه متناول لذلك البعض ولغيره . الثانى أن تكون العادة جارية بفعل معين كأكل طعام معين مثلا ، ثم إنه عليه السلام نهاهم عن تناوله بلفظ متناول له ولغيره كالو قال نهيتكم عن أكل الطعام فهل يكون النهى مقتصرا على ذلك الطعام بخصوصه أم لا بل يجرى على عمومه ولا تؤثر عاداتهم . قال والحق أنها لاتخصص لأن الحجة فى لفظ الشارع وهو عام والعادة ليست بحجة حتى تكون معارضة له انتهى وقد اختلف كلام أهل الأصول وصاحب المحصول وأتباعه تكلموا على الحالة الأولى واختار فيها أنه إن علم جريان العادة فى زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع عدم منعه عنها فيخصص بها والمخصص فى الحقيقة هو تقريره صلى الله عليه وآله وسلم ، وان علم عدم جريانها لم يخصص بها الا أن يجمع على فعلها فيكون تخصيصا بالاجماع . وأما الآمدى وابن الحاجب فتكلموا على الحالة الثانية . قال الزركشى وهما مسئلتان لا تعلق لاحداهما بالأخرى فتفطن لذلك فان بعض من لاخبرة له حاول الجمع بين كلام الامام الرازى فى المحصول وكلام الآمدى وابن الحاجب ظنا منه أنهما تواردا على محل واحد وليس كذلك وممن صرح بأنهما حالتان القرافى فى شرح التنقيح وفرق بأن العادة السابقة على العموم تكون مخصصة والعادة الطارئة بعد العموم لا يقضى بها على العموم انتهى . والحق أن تلك العادة إن كانت مشتهرة فى زمن النبوة بحيث يعلم أن اللفظ إذا أطلق كان المراد ما جرت عليه دون غيره فهى مخصصة لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إنما يخاطب الناس بما يفهمون وهم لا يفهمون إلا ما جرى عليه التعارف بينهم وان لم تكن العادة كذلك فلا حكم لها ولا التفات اليها ، والعجب ممن يخصص كلام الكتاب والسنة بعادة حادثة بعد انقراض زمن النبوة تواطأ عليها قوم وتعارفوا بها ولم تكن كذلك فى العصر الذى تكلم فيه الشارع فان هذا من الخطأ البين والغلط الفاحش ، أما لو قال المخصص بالعادة الطارئة إنه يخصص بها ما حدث بعد أولئك الأقوام المصطلحين عليها من التحاور فى الكلام والتخاطب بالألفاظ فهذا مما لا بأس به ولكن لا يخفى أن بحثنا فى هذا العلم انما هو عن المخصصات الشرعية فالبحث عن المخصصات العرفية لما وقع التخاطب به من العمومات الحادثة من خلط هذا الفن بما ليس منه والخبط فى البحث بما لا فائدة فيه .

المسئلة السابعة والعشرون : فى التخصيص بمذهب الصحابى ، ذهب الجمهور الى أنه لا يخصص بذلك وذهبت الحنفية والحنابلة إلى أنه يجوز التخصيص به على خلاف بينهم فى ذلك فبعضهم يخصص به مطلقا و بعضهم يخصص به إن كان هو الراوى للحديث . قال الأستاذ أبو منصور والشيخ أبو حامد الاسفرائنى وسليم الرازى والشيخ أبو اسحق الشيرازى إنه يجوز التخصيص بمذهب الصحابى إذا لم يكن هو الراوى للعموم وكان ما ذهب اليه منتشرا ولم يعرف له مخالف

عاما من وجه وخاصا من وجه فلا بد من المسامحة فى قوله (حديث أبى داود وغيره) أى (إذا بلغ الماء قلتين) أى القدر المخصوص المسمى قلتين (فانه لاينجس) ملاحظا هذا الحديث مع حديث ابن ماجه وغيره الماء لا ينجسه شىء (إلا ما)أى الاشىء (غلب) أى ريحه وطعمه ولونه أى غلب أحدها (على) نظيره من (ريحه) أى الماء (وطعمه ولونه) أى من أحد الثلاثة بأن ظهر أحد أوصاف ذلك الشىء فيه والواو بمعنى أو (ف)الماء الأوّل فى الحديث (الأوّل خاص بالقلتين) أى لا يشمل ما دونهما لتقييده بالشرط المذكور (عام فى المتغير وغيره) لصلاحيته لكل منهما (و) الماء فى الحديث (الثانى) باعتبار الاستثناء (خاص بالمتغير) لا يتناول غيره (عام فى) أفراد (القلتين) أى مالم ينقص عنهما (و) أفراد (مادونهما) لصلاحيته لكل منهما (فخص عموم) لفظ الماء فى الحديث (الأوّل) بأفراد المتغير وغيره (بخصوص) الماء فى الحديث (الثانى) بافراد المتغير بأن أخرج منه

فى الصحابة لأنه إما اجماع أو حجة مقطوع بها على الخلاف وأما إذا لم ينتشر فان خالفه غيره فليس بحجة قطعا وان لم يعرف له مخالف فعلى قول الشافعى الجديد ليس بحجة فلا يخصص به وعلى قوله القديم هو حجة يقدم على القياس وهل يخص به العموم فيه وجهان . وأما إذا كان الصحابى الذى ذهب إلى التخصيص هو الراوى للحديث فقد اختلف قول الشافعى فى ذلك والصحيح عنه وعن أصحابه وعن جمهور أهل العلم أنه لا يخصص به خلافا لمن تقدم والدليل على ذلك أن الحجة انما هى فى العموم ومذهب الصحابى ليس بحجة فلا يجوز التخصيص به . واستدل القائلون بجواز التخصيص بأن الصحابى العدل لا يترك ما سمعه من النبى صلى الله عليه وآله وسلم ويعمل بخلافه إلا لدليل قد ثبت عنده يصلح للتخصيص . وأجيب عنه بأنه قد يخالف ذلك لدليل فى ظنه وظنه لا يكون حجة على غيره فقد يظن ما ليس بدليل دليلا والتقليد للمجتهد من مجتهد مثله لا يجوز لاسيما فى مسائل الأصول فالحق عدم التخصيص بمذهب الصحابى وان كانوا جماعة مالم يجمعوا على ذلك فيكون من التخصيص بالاجماع وقد تقرر الكلام عليه .

المسئلة الثامنة والعشرون : فى التخصيص بالسياق ، قد تردد قول الشافعى فى ذلك وأطلق الصيرفى جواز التخصيص به ومثله بقوله سبحانه ـ الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم ـ وكلام الشافعى فى الرسالة يقتضيه فانه بوّب لذلك بابا فقال باب الصنف الذى قد بين سياقه معناه وذكر قوله سبحانه ـ واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر ـ قال فان السياق أرشد إلى أن المراد أهلها وهو قوله ـ إذ يعدون فى السبت ـ قال الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد فى شرح الالمام نص بعض الأكابر من الأصوليين أن العموم يخص بالقرائن القاضية بالتخصيص قال ويشهد له مخاطبات الناس بعضهم بعضا حيث يقطعون فى بعض المخاطبات بعدم العموم بناء على القرينة والشرع يخاطب الناس بحسب تعارفهم . قال ولا يشتبه عليك التخصيص بالقرائن بالتخصيص بالسبب كما اشتبه على كثير من الناس فان التخصيص بالسبب غير مختار فان السبب وان كان خاصا فلا يمنع أن يورد لفظ عام يتناوله وغيره كما فى ـ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ـ ولا ينتهض السبب بمجرده قرينة لرفع هذا بخلاف السياق فانه يقع به التبيين والتعيين أما التبيين ففى المجملات وأما التعيين ففى المحتملات وعليك باعتبار هذا فى ألفاظ الكتاب والسنة والمحاورات تجد منه ما لا يمكنك حصره انتهى . والحق أن دلالة السياق ان قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد كان المخصص هو ما اشتملت عليه من ذلك ، وان لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصص .

المسئلة التاسعة والعشرون : فى التخصيص بقضايا الأعيان وذلك كاذنه صلى الله عليه وآله وسلم بلبس الحرير للحكة وفى جواز التخصيص بذلك قولان للحنابلة . ولا يخفى أنه إذا وقع التصريح بالعلة التى لأجلها وقع الاذن بالشىء أو الأمر به أو النهى عنه فهو من باب التخصيص بالعلة المعلقة على الحكم ولا يجوز التخصيص بالاستصحاب قال أبو الخطاب الحنبلى إنه لا يجوز التخصيص للعموم بالبقاء على حكم الأصل الذى هو الاستصحاب بلا خلاف . قال القاضى عبد الوهاب فى الافادة ذهب بعض ضعفاء المتأخرين إلى أن العموم يخص باستصحاب الحال قال لأنه دليل يلزم المصير إليه مالم ينقل عنه ناقل فيجوز التخصيص به كسائر الأدلة وهذا فى غاية التناقض لأن الاستصحاب من حقه أن يسقط بالعموم فكيف يصح تخصيصه به إذ معناه التمسك بالحكم لعدم دليل ينقل عنه والعموم دليل ناقل .

المتغير وقصر حكمه على غيره (حتى يحكم) بالرفع على ابتدائية حتى والنصب بأن مقدرة بعدها (بأنّ) الماء (القلتين ينجس) بالياء التحتية (بالتغير) له بدلالة الحديث الثانى فانه أفاد نجاسة الماء مطلقا عند تغيره من غير معارضة الأول الدال على عدم تنجس الماء له لقصره على غير المتغير (وخص عموم) لفظ الماء فى الحديث (الثانى) لافراد القلتين ومادونهما أى قصر على القلتين وأخرج منه ما دونهما (بخصوص) الماء فى الحديث (الأول) بالقلتين وهو تنجس ما دونهما بمجرد الملاقاة (حتى يحكم) بالرفع والنصب (بأن ما دون القلتين ينجس) إن تغير (و) كذا (ان لم يتغير) ولا يرد ضعف الاستثناء فى الحديث كما قاله جمع من الحفاظ كالبيهقى والنووى لحصول المقصود من التمثيل مع ذلك على أنه نقل الاجماع على معنى هذا الاستثناء أى حيث لاقى النجس الماء (فان لم يمكن تخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر) بحيث يندفع التعارض بينهما بأن لم يندفع به (احتيج) فى العمل

المسئلة الوفيـة ثلاثين : فى بناء العام على الخاص ، قدتقدم ما يجوز التخصيص به ومالايجوز فاذا كان العام الوارد من كتاب أوسـنة قد ورد معه خاص يقتضى اخراج بعض أفراد العام من الحـكم الذى حكم به عليها فاما أن يعلم تاريخ كل واحد منهما أو لايعلم فان علم فان كان المتأخر الخاص فاما أن يتأخر عن وقت العمل بالعام أو عن وقت الخطاب فان تأخر عن وقت العمل بالعام فههنا يكون الخاص ناسخا لذلك القـدر الذى تناوله من أفراد العام قال الزركشى فى البحر وفاقا ولا يكون تخصيصا لأن تأخير بيانه عن وقت العمل غـير جائز قطعا ، وان تأخر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به ففى ذلك خلاف مبنى على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فمن جوزه جعل الخاص بيانا للعام وقضى به عليه ومن منعه حكم بنسخ العام فى القدر الذى عارضه فيـه الخاص كذا قال الشيخ أبو حامد الاسفرائنى وسليم الرازى قال ولا يتصور فى هـذه المسئلة خـلاف يختص بها وانما يعود الكلام فيها الى جواز تأخير البيان وكذا ذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى اللمع وابن الصباغ فى العدة . قال الصفى الهنـدى من لم يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب ولم يجوز نسخ الشىء قبل حضور وقت العمل به كالمعتزلة أحال المسئلة ومنهم من جوزهما فاختلفوا فيه فالذى عليـه الأكثرون من أصحابنا وغيرهم أن الخاص مخصص للعام لأنه وان جاز أن يكون ناسخا لذلك القـدر من العام لـكن التخصيص أقل مفسدة من النسخ وقد أمكن حمله عليـه فتعين . ونقل عن معظم الحنفية أن الخاص إذا تأخر عن العام وتخلل بينهما ما يمكن المـكلف بهما من العمل أو الاعتقاد بمقتضى العام كان الخاص ناسخا لذلك القـدر الذى تناوله من العام لأنهـما دليلان و بين حكميهما تناف فيجعل المتأخر ناسخا للمتقدم من الامكان دفعا للتناقض قال وهوضعيف انتهى . فان تأخر العام عن وقت العمل بالخاص فعند الشافعية يبنى العام على الخاص لأن ماتناوله الخاص متيقن وما تناوله العام ظاهر مظنون والمتيقن أولى . وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه والقاضى عبد الجبار إلى أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم . وذهب بعض المعـتزلة إلى الوقف ، وقال أبو بكر الرازى إذا تأخر العام كان ناسخا لما تضمنه الخاص مالم يقم له دلالة من غيره على أن العموم مرتب على الخصوص انتهى . والحق فى هذه الصورة البناء وان تأخر العام عن وقت الخطاب بالخاص لـكنه قبل وقت العمل به فحـكمه حكم الذى قبله فى البناء والنسخ إلا على رأى من لم يجوز منهم نسخ الشىء قبل حضور وقت العمل به كالقاضى عبـد الجبار فانه لا يمكنه الحمل على النسخ فتعين عليـه البناء أو التعارض فيما تنافيا فيـه وجعل الـكيا الطبرى الخلاف فى هـذه المسئلة مبنيا على تأخير البيان فقال من لم يجوز تأخيره عن مورد اللفظ جعله ناسخا للخاص ، وهذه الأربع الصور إذا كان تاريخهما معلوما فان جهل تاريخهما ، فعند الشافعى وأصحابه والحنابلة والمالـكية و بعض الحنفية والقاضى عبد الجبار أنه يبنى العام على الخاص . وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه إلى التوقف إلى ظهور التاريخ أوالى مايرجح أحدهما على الآخر من غيرهما وحكى نحو ذلك عن القاضى أبى بكر الباقلانى والدقاق . والحق الذى لا ينبغى العدول عنه فى صورة الجهل البناء وليس عنه مانع يصلح للتشبث به والجمع بين الأدله ما أمكن هوالواجب ولا يمكن الجمع مع الجهل إلا بالبناء وما علل به المانعون فى الصور المتقدمة من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة غير موجود هنا وقد تقرر أن الخاص أقوى دلالة من العام والأقوى أرجح وأيضا إجراء العام على عمومه اهمال للخاص واعمال الخاص لايوجب اهمال العام . وأيضا قد نقل أبو الحسين الاجماع على البناء مع جهـل التاريخ . والحاصـل أن البناء هو الراجح على جميع

بأحدهما فيما تعارضا فيه (إلى الترجيح بينهما) أى بأن يرجح أحـدهما على الآخر (فيما تعارضا فيـه) أى بالنسبة له بمرجح من المرجحات المبسوطة فى المبسوطات سـواء تقارنا فى الورود أو تأخر أحـدهما عن الآخر وهـذا شامـل لما إذا علم التاريخ مع تأخر أحدهما عن وقت العـمل بالآخر ولقائل أن يقول ينبغى حينئذ نسخ المتقدم بالمتأخر بالنسبة لمحـل التعارض على قياس ماتقدم البحث فيه (مثاله) أى مثال عـدم امكان ماذكر فلا بدّ من المسامحة فى قوله (حديث البخارى) أى (من بدل دينه) بأن انتقل عنـه إلى الـكفر والمتبادر من قوله دينه دين الاسـلام و يمكن إرادة الأعم فيشمل نحو تهود النصرانى وتنصر اليهودى فانه لا يقبل منه إلا الاسلام فان امتنع قتـل مطلقا على قول و بعـد تبليغه المأمن ان كان له أمان على آخر وان بذل الجزية أوطلب الأمان كماهو ظاهر أخذا من أنه لايقبل منـه إلا الاسلام والا فقد قبل منه غير الاسـلام (فاقتلوه)

التقادير المذكورة فى هـذه المسئلة . وما احتج به القائلون بأن العام المتأخر ناسخ من قولهم دليلان تعارضا وعلم التاريخ بينهما فوجب تسليط المتأخر على السابق كالو كان المتأخر خاصا فيجاب عنه بأن العام المتأخر ضعيف الدلالة فلاينهض لترجيحه على قوى الدلالة . وأيضا فى البناء جمع وفى العمل بالعام ترجيح والجمع مقدم على الترجيح . وأيضا فى العمل بالعام إهمال للخاص وليس فى التخصيص اهمال للعام كما تقدم . وسيأتى لهذه المسئلة مزيد بيان فى الكلام على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وفى الكلام على جواز النسخ قبل امكان العام ان شاء الله .

الباب الخامس

فى المطلق والمقيد : وفيه مباحث أربعة

البحث الأول : فى حدهما . أما المطلق فقيل فى حده مادل على شائع فى جنسه ومعنى هذا أن يكون حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر فيخرج من قيد الدلالة المهملات ويخرج من قيد الشيوع المعارف كلها لما فيها من التعيين اماشخصا نحو زيد وهـذا أوحقيقة نحو الرجل وأسامة أو حصة نحو ـ فعصى فرعون الرسول ـ أواستغراقا نحو الرجال وكذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولارجل . وقيل فى حده هو مادل على الماهية بلا قيد من حيث هى هى من غير أن تكون له دلالة على شىء من قيوده والمراد بها عوارض الماهية اللاحقة لها فى الوجود . وقد اعترض عليه بأنه جعل المطلق والنكرة سواء و بأنه يرد عليه أعلام الأجناس كأسامة وثعالة فانها تدل على الحقيقة من حيث هى هى . وأجاب عن ذلك الاصفهانى فى شرحه للمحصول بأنه لم يجعل المطلق والنكرة سواء بل غاير بينهما فان المطلق الدال على الماهية من حيث هى هى والنكرة الدالة على الماهية بقيد الوحدة الشائعة . قال وأما إلزامه بعلم الجنس فمردود بأنه وضع للماهية الذهنية بقيد التشخص الذهنى بخلاف اسم الجنس و إنما يرد الاعتراض بالنكرة على الحد الذى أورده الآمدى للمطلق فانه قال هو الدال على الماهية بقيد الوحدة وكذا يرد الاعتراض بها على ابن الحاجب فانه قال فى حده هو مادل على شائع فى جنسه وقيل المطلق هو مادل على الذات دون الصفات ، وقال الصفى الهندى المطلق الحقيقى مادل على الماهية فقط والاضافى مختلف نحو رجل ورقبة فانه مطلق بالاضافة الى رجل عالم ورقبة مؤمنة ومقيد بالاضافة إلى الحقيقى لأنه يدل على واحد شائع وهما قيدان زائدان على الماهية . وأما المقيد فهو ما يقابل المطلق على اختلاف هذه الحدود المذكورة فى المطلق فيقال فيه هو مادل لا على شائع فى جنسه فتدخل فيه المعارف والعمومات كلها أو يقال فى حده هو مادل على الماهية بقيد من قيودها أوما كان له دلالة على شىء من القيود .

البحث الثانى : اعلم أن الخطاب إذا ورد مطلقا لامقيدا حمل على اطلاقه وان ورد مقيدا حمل على تقييده وان ورد مطلقا فى موضع مقيدا فى موضع آخر فذلك على أقسام .

الأول : أن يختلفا فى السبب والحكم فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق كما حكاه القاضى أبو بكر الباقلانى وامام الحرمين الجوينى والكيا الهراس وابن برهان والآمدى وغيرهم .

القسم الثانى : أن يتفقا فى السبب والحكم فيحمل أحدهما على الآخر كالو قال ان ظاهرت فأعتق رقبة ، وقال فى موضع آخر إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة وقد نقل الاتفاق فى هـذا

بعد استتابته وجوبا ان لم يتب (وحـديث الصحيحين) للبخارى ومسلم أى (أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء ف) الحديث (الأول عام فى) أفراد (الرجال والنساء) لصلاحية من لهما (خاص بأهل الردة) منهما لأن تبديل الدين هو الردة (و)الحديث (الثانى خاص بالنساء عام فى) أفراد (الحربيات والمرتدات) لصلوح لفظ النساء لهما (فتعارضا) تعارضا لم يندفع لتخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر (فى) شأن (المرتدة) و بسببه أى فى جواب قولنا (هل تقتل) المرتدة (أولا) تقتل لجملة الاستفهام استئناف لبيان شأنها من القتل أو عدمه الذى هو محل التعارض قال بعضهم وقد يرجح الخبر الأول بقيام القرينة على اختصاص الثانى بسببه وهو الحربيات انتهى وكأن القرينة هو أن المقصود بالنهى حفظ حق الغانمين قال الأسنوى بعد ذكر هـذا القسم وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح أحدهما على الآخر فالحكم التخيير كما قاله فى المحصول انتهى (وأما الاجماع فهو) لغة العزم واصطلاحا (اتفاق) جميع (علماء

القسم القاضى أبو بكر الباقلانى والقاضى عبد الوهاب وابن فورك والكيا الطبرى وغيرهم . وقال ابن برهان فى الأوسط اختلف أصحاب أبى حنيفة فى هذا القسم فذهب بعضهم الى أنه لا يحمل والصحيح من مذهبهم أنه يحمل ، ونقل أبو زيد الحنفى وأبو منصور الماتريدى فى تفسيره أن أبا حنيفة يقول بالحمل فى هذه الصورة . وحكى الطرسوسى الخلاف فيه عن المالكية و بعض الحنابلة وفيه نظر فان من جملة من نقل الاتفاق القاضى عبد الوهاب وهو من المالكية . ثم بعد الاتفاق المذكور وقع الخلاف بين المتفقين فرجح ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل هو بيان المطلق أى دال على أن المراد بالمطلق هو المقيد وقيل إنه يكون نسخا أى دالا على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد اللاحق والأول أولى وظاهر اطلاقهم أنه لافرق فى هذا القسم بين أن يكون المطلق متقدما أو متأخرا أو جهل السابق فانه يتعين الحمل كما حكاه الزركشى .

القسم الثالث : أن يختلفا فى السبب دن الحكم كاطلاق الرقبة فى كفارة الظهار وتقييدها بالايمان فى كفارة القتل فالحكم واحد وهو وجوب الاعتاق فى الظهار والقتل مع كون الظهار والقتل سببين مختلفين فهذا القسم هو موضع الخلاف فذهب كافة الحنفية الى عدم جواز التقييد . وحكاه القاضى عبد الوهاب عن أكثر المالكية وذهب جمهور الشافعية الى التقييد . وذهب جماعة من محققى الشافعية إلى أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد ولا يدعى وجوب هذا القياس بل يدعى أنه ان حصل القياس الصحيح ثبت التقييد و إلا فلا . قال الرازى فى المحصول وهو القول المعتدل قال واعلم أن صحة هذا القول إنما تثبت إذا أفسدنا القولين الأولين أما الأول يعنى مذهب جمهور الشافعية فضعيف جدا لأن الشارع لوقال أوجبت فى كفارة القتل رقبة مؤمنة وأوجبت فى كفارة الظهار رقبة كيف كانت لم يكن أحد الكلامين مناقضا للآخر فعلمنا أن تقييد أحدهما لايقتضى تقييد الآخر لفظا . وقد احتجوا بأن القرآن كالكلمة الواحدة وبأن الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت فى سائر الصور حملنا المطلق على المقيد فكذا ههنا . والجواب عن الأول بأن القرآن كالكلمة الواحدة فى أنها لاتناقض لافى كل شىء والاوجب أن يتقيد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد . وعن الثانى أنا إنما قيدناه بالاجماع ، وأما القول الثانى يعنى مذهب الحنفية فضعيف لأن دليل القياس وهو أن العمل به دفع للضرر المظنون عام فى كل الصور انتهى . قال إمام الحرمين الجوينى فى دفع ماقالوه من أن كلام الله فى حكم الخطاب الواحد إن هذا الاستدلال من فنون الهذيان فان قضايا الألفاظ فى كتاب الله مختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن كتاب الله فيه النفى والاثبات والأمر والزجر والأحكام المتغايرة ، فقد ادعى أمرا عظيما انتهى . ولايخفاك أن اتحاد الحكم بين المطلق والمقيد يقتضى حصول التناسب بينهما بجهة الحمل ولانحتاج فى مثل ذلك إلى هذا الاستدلال البعيد فالحق ماذهب إليه القائلون بالحمل .

وفى المسئلة مذهب رابع لبعض الشافعية وهو أن حكم المطلق بعد المقيد من جنسه موقوف على الدليل فان قام الدليل على تقييده قيد و إن لم يقم الدليل صار كالذى لم يرد فيه نص فيعدل عنه إلى غيره من الأدلة . قال الزركشى وهذا أفسد المذاهب لأن النصوص المحتملة يكون الاجتهاد فيها عائدا إليها ولا يعدل إلى غيره .

وفى المسئلة مذهب خامس وهو أن يعتبر أغلظ الحكمين فى المقيد فان كان حكم المقيد أغلظ حمل المطلق على المقيد ولايحمل على اطلاقه إلابدليل لأن التغليظ الزام وما تضمنه الالزام لايسقط

العصر) وهو الزمان قل أو كثر (وفائدة) هذا القيد كافى التاريخ الاحتراز عما يرد على تركه من لزوم عدم انعقاد الاجماع إلى آخر الزمان إذ لايتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ والمراد باتفاقهم اشتراكهم فى اعتقاد الحكم الدال عليه قولهم أوفعلهم أوتقريرهم أوالمركب من هذه الأمور أو بعضها كقول البعض وفعل البعض على وفقه أوتقريره كذلك كما سيأتى (على حكم الحادثة) أى الخصلة من الخصال من شأنها ولو باعتبار نوعها أوجنسها أن تحدث وتوجد من قول أوفعل أوغيرهما وان كان الاتفاق على أحد القولين أو الأقوال فيها قبل استقرار الخلاف بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق أما الاتفاق بعد استقراره فهو ممتنع ان كان من غير المختلفين وكذا ان كان منهم على خلاف بينته فى الأصل ووصفها بالحدوث بهذا المعنى تنبيها على وجه بيان حكمها وسيأتى فى كلام الشارح اشارة الى أنه لاينعقد الاجماع فى حياته صلى الله عليه وسلم (فلا يعتبر) حيث قيد بعلماء العصر اتفاق غيرهم فليس

التزامه باحتمال . قال الماوردى وهذا أولى المذاهب . قلت بل هو أبعدها من الصواب .

القسم الرابع : أن يختلفا فى الحكم نحو اكس يتيما أطعم يتيما عالما فلا خلاف فى أنه لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه سواء كانا مثبتين أو منفيين أو مختلفين اتحد سببهما أو اختلف . حكى الاجماع جماعة من المحققين آخرهم ابن الحاجب .

البحث الثالث : اشترط القائلون بالحمل شروطا سبعة .

الأول : أن يكون للقيد من باب الصفات مع ثبوت الذوات فى الموضعين فأما فى اثبات أصل الحكم من زيادة أو عدد فلا يحمل أحدهما على الآخر وهذا كايجاب غسل الأعضاء الأربعة فى الوضوء مع الاقتصار على عضوين فى التيمم فان الاجماع منعقد على أنه لا يحمل اطلاق التيمم على تقييد الوضوء حتى يلزم التيمم فى الأربعة الأعضاء لما فيه من اثبات حكم لم يذكر وحمل المطلق على المقيد يختص بالصفات كما ذكرنا ، وممن ذكر هذا الشرط القفال الشاشى والشيخ أبو حامد الاسفرائنى والماوردى والرويانى . ونقله الماوردى عن الأبهرى من المالكية ونقل الماوردى أيضا عن ابن خيران من الشافعية أن المطلق يحمل على المقيد فى الذات وهو قول باطل .

الشرط الثانى : أن لا يكون للمطلق إلا أصل واحد كاشتراط العدالة فى الشهود على الرجعة والوصية والطلاق الشهادة فى البيوع وغيرها فهى شرط فى الجميع وكذا تقييد ميراث الزوجين بقوله من بعد وصية توصون بها أودين ـ واطلاق الميراث فيما أطلق فيه فيكون ما أطلق من المواريث كلها بعد الوصية والدين . فأما إذا كان المطلق دائرا بين قيدين متضادين نظر فان كان السبب مختلفا لم يحمل اطلاقه على أحدهما إلا بدليل فيحمل على ما كان القياس عليه أولى أو ما كان دليل الحكم عليه أقوى ، وممن ذكر هذا الشرط الأستاذ أبو منصور والشيخ أبو اسحق الشيرازى فى اللمع والماوردى وحكى القاضى عبد الوهاب الاتفاق على اشتراطه . قال الزركشى وليس كذلك فقد حكى القفال الشاشى فيه خلافا لأصحابنا ولم يرجح شيئا .

الشرط الثالث : أن يكون فى باب الأوامر والاثبات أما فى جانب النفى والنهى فلا فانه يلزم منه الاخلال باللفظ المطلق مع تناول النفى والنهى وهو غير سائغ ، وممن ذكر هذا الشرط الآمدى وابن الحاجب ، وقالا لا خلاف فى العمل بمدلولهما والجمع بينهما لعدم التعذر فاذا قال لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا (١) ولا مسلما إذ لو أعتق واحدا منهما لم يعمل بهما وأما صاحب المحصول فسوى بين الأمر والنهى ورد عليه القرافى بمثل ما ذكره الآمدى وابن الحاجب وأبا الأصفهانى فتبع صاحب المحصول وقال حمل المطلق على المقيد لا يختص بالأمر والنهى بل يجرى فى جميع أقسام الكلام . قال الزركشى وقد يقال لا يتصور توارد المطلق والمقيد فى جانب النفى والنهى وما ذكروه من المثال انما هو من قبيل أفراد بعض مدلول العام وفيه ما تقدم من خلاف أبى ثور فلا وجه لذكره ههنا انتهى . والحق عدم الحمل فى النفى والنهى ، وممن اعتبر هذا الشرط ابن دقيق العيد وجعله أيضا شرطا فى بناء العام على الخاص .

الشرط الرابع : أن لا يكون فى جانب الإباحة . قال ابن دقيق العيد إن المطلق لا يحمل على المقيد فى جانب الإباحة إذ لا تعارض بينهما وفى المطلق زيادة قال الزركشى وفيه نظر .

الشرط الخامس : أن لا يمكن الجمع بينهما إلا بالحمل فان أمكن بغير إعمالهما فانه أولى من تعطيل ما دل عليه أحدهما ذكره ابن الرفعة فى المطلب .

(١) كذا بالأصل وفى العبارة سقط ولعله هكذا لم يجزئه أن يعتق مكاتبا لا كافرا ولا مسلما .

اجماعا قطعا ولا (وفاق) أى موافقة (العوام لهم) على الحكم وهم من عدا العلماء وعلله الامام الرازى وغيره بأنهم ليسوا من أهل الاجتهاد فلا عبرة بقولهم كالصبى والمجنون انتهى وقد يقتضى هذا حيث جعل وجه الشبه عدم اعتبار القول عدم اعتبار قول الصبيان والمجانين والعلماء فليتأمل (ونعنى) معشر العلماء فى حد الاجماع الشرعى (بالعلماء الفقهاء) وهم المجتهدون (فلا يعتبر وفاق) غير المجتهدين من الفقهاء ولا وفاق (الأصوليين) مثلا (لهم ونعنى بالحادثة) المذكورة فى الحد (الشرعية) أى المنسوبة إلى الشرع لأخذ حكمها منه ولو بطريق القياس من حيث إنها شرعية (لأنها) هى (محل نظر الفقهاء) من حيث إنهم فقهاء والكلام فى اجماعهم والشرعية ملتبسة (بخلاف) أى بمخالفة (اللغوية) أى المنسوبة للغة لأخذ حكمها منها من حيث إنها لغوية حال كونها (مثلا) أى ممثلا بها إذ غير اللغوية ما عدا الشرعية كاللغوية وانما خالفت الشرعية اللغوية كذلك لأنها ليست محل نظر الفقهاء فانما يجمع فيها أى فى

الشرط السادس : أن لا يكون للقيد ذكر معه قدر زائد يمكن أن يكون القيد لأجل ذلك القدر الزائد فلا يحمل المطلق على المقيد ههنا قطعا .

الشرط السابع : أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد فان قام دليل على ذلك فلا تقييد .

البحث الرابع : اعلم أن ما ذكر فى التخصيص للعام فهو جار فى تقييد المطلق فارجع فى تفاصيل ذلك إلى ما تقدم فى باب التخصيص فذلك يغنيك عن تكثير المباحث فى هذا الباب .

(فائدة) قال فى المحصول إذا أطلق الحكم فى موضع وقيد مثله فى موضعين بقيدين متضادين كيف يكون حكمه . مثاله قضاء رمضان الوارد مطلقا فى قوله سبحانه ـ فعدة من أيام أخر ـ وصوم التمتع الوارد مقيدا بالتفريق فى قوله ـ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم ـ وصوم كفارة الظهار الوارد مقيدا بالتتابع فى قوله ـ فصيام شهرين متتابعين ـ قال فمن زعم أن المطلق يتقيد بالمقيد لفظا ترك المطلق ههنا على اطلاقه لأنه ليس تقييده بأحدهما أولى من تقييده بالآخر ومن حمل المطلق على المقيد لقياس حمله ههنا على ما كان القياس عليه أولى انتهى ، وقد تقدم فى الشرط الثانى من المبحث الذى قبل هذا المبحث الكلام فى المطلق الدائر بين قيدين متضادين وانما ذكرنا هذه الفائدة لزيادة الإيضاح .

الباب السادس

فى المجمل والمبين ، وفيه ستة فصول

الفصل الأول : فى حدهما ، فالمجمل فى اللغة المبهم من أجمل الأمر إذا أبهم ، وقيل هو المجموع من أجمل الحساب إذا جمع وجعل جملة واحدة وقيل هو المتحصل من أجمل الشىء إذا حصله . وفى الاصطلاح ماله دلالة على أحد معنيين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه كذا قال الآمدى وفى المحصول هو ما أفاد شيئا من جملة أشياء وهو متعين فى نفسه واللفظ لا يعينه قال ولا يلزم عليه قولك اضرب رجلا لأن هذا اللفظ أفاد ضرب رجل وليس بمتعين فى نفسه فأى رجل ضربته جاز وليس كذلك اسم القرء لأنه يفيد إما الطهر وحده واما الحيض وحده واللفظ لا يعينه وقول الله تعالى ـ أقيموا الصلاة ـ يفيد وجوب فعل معين فى نفسه غير متعين بحسب اللفظ . وقال ابن الحاجب هو فى الاصطلاح مالم تتضح دلالته والمراد ما كان له دلالة فى الأصل ولم تتضح فلا يرد المهمل وقيل هو اللفظ الذى لا يفهم منه عند الاطلاق شىء . واعترض عليه بأنه لا يطرد ولا ينعكس . أما عدم اطراده فلأن المهمل كذلك وليس بمجمل وأيضا المستحيل كذلك لأن المفهوم منه ليس بشىء اتفاقا وليس بمجمل لوضوح مفهومه واما عدم الانعكاس فلأنه يجوز أن يفهم من المجمل أحد محامله لا بعينه كما فى المشترك فلا يصدق الحد عليه ، وقال القفال الشاشى وابن فورك ما لا يستقل بنفسه فى المراد منه حتى يأتى تفسيره . والأولى أن يقال هو ما دل دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعين سواء كان عدم التعين بوضع اللغة أو بعرف الشرع أو بالاستعمال .

وأما المبين : فهو فى اللغة المظهر من بان إذا ظهر يقال بين فلان كذا إذا أظهره وأوضح معناه وفى الاصطلاح هو ما افتقر إلى البيان ، والبيان مشتق من البين وهو الفراق لأنه يوضح الشىء ويزيل اشكاله كذا قال ابن فورك وفخر الدين الرازى فى المحصول . قال أبو بكر الرازى سمى

شأنها و بسببها أى على حكمها (علماء اللغة) من حيث إنهم علماء اللغة فانها هى محل نظرهم من تلك الحيثية وخرج باتفاق علماء العصر اتفاق بعضهم قل أو كثر وقد يستبعد ما اقتضاه اطلاقه من أنه لو لم يكن فى العصر إلا ثلاثة مثلا كان اتفاقهم اجماعا محتجا به بخلاف ما لو كان فيه ألف مثلا واتفقوا ما عدا واحدا وقول المجتهد الواحد أو فعله مثلا إذا لم يكن فى العصر غيره لانتفاء الاتفاق عنه إذ لا يتصور من أقل من اثنين فلا يكون اجماعا وهل يحتج به قولان حكاهما الآمدى وابن الحاجب بلا ترجيح وصرح الامام وأتباعه بأنه حجة واختار فى جمع الجوامع أنه غير حجة وشمل علماء العصر عدد التواتر وغيره وان خالف المصنف فشرط عدد التواتر والعدول وغيرهم وهو الصحيح بناء على الصحيح أنه لا يشترط العدالة فى الاجتهاد وعلماء غير هذه الأمة لكن صرح الآمدى بأن اتفاقهم ليس باجماع واقتضاه كلام الامام ونقله الشيخ فى اللمع عن الأكثرين وسيأتى فى كلام المصنف أنه ليس بحجة وهو يستلزم أنه ليس باجماع فليتأمل وخرج

بيانا لانفصاله عما يلتبس من المعانى وأما فى الاصطلاح فهو الدال على المراد بخطاب لايستقل بنفسه فى الدلالة على المراد كذا قال فى المحصول . و يطلق و يراد به الدليل على المراد و يطلق على فعل المبين ولأجل إطلاقه على المعانى الثلاثة اختلفوا فى تفسيره بالنظر اليها فالصيرفى لاحظ فعل المبين فقال البيان إخراج الشىء من حيز الاشكال الى حيز التجلى وقال القاضى فى مختصر التقريب وهذا ما ارتضاه من خاض فى الأصول من أصحاب الشافعى واعترضه ابن السمعانى بأن لفظ البيان أظهر من لفظ إخراج الشىء من حيز الاشكال الى حيز التجلى ولاحظ القاضى أبو بكر وامام الحرمين والغزالى والآمدى والفخر الرازى وأكثر المعتزلة الدليل فقالوا هو الموصل بصحيح النظر فيه الى العلم أوالظن بالمطلوب ولاحظ أبو عبدالله البصرى [1] نفسه فحده بحد العلم ، وحكى أبو الحسين عنه أنه العلم الحادث لأن البيان هو مابه يتبين الشىء والذى يتبين به الشىء هو العلم الحادث قال ولهذا لايوصف الله سبحانه بأنه مبين لأن علمه لذاته لابعلم حادث . قال العبدرى بعد حكاية المذاهب الصواب أن البيان هو مجموع هذه الأمور وقال شمس الأئمة السرخسى الحنفى اختلف أصحابنا فى معنى البيان فقال أكثرهم هو اظهار المعنى وايضاحه للمخاطب وقال بعضهم هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالأمر الذى حصل له عند الخطاب قال وهو اختيار أصحاب الشافعى لأن الرجل يقول بان هذا المعنى أى ظهر والأول أصح أى الاظهار انتهى . قال الأستاذ أبو بكر الاسفرائى قال أصحابنا إنه الافهام بأى لفظ كان وقال أبو بكر الدقاق إنه العلم الذى يتبين به المعلوم وقال الشافعى فى الرسالة إن البيان اسم جامع لأمور مجتمعة الأصول متشعبة الفروع .

الفصل الثانى

اعلم أن الاجمال واقع فى الكتاب والسنة قال أبو بكر الصيرفى ولا أعلم أحدا أبى هذا غير داود الظاهرى وقيل إنه لم يبق مجمل فى كتاب الله تعالى بعد موت النبى صلى الله عليه وآله وسلم وقال امام الحرمين إن مختار [2] مايثبت التكليف به لا إجمال فيه لأن التكليف بالمجمل تكليف بالمحال ومالا يتعلق به تكليف فلايبعد استمرار الاجمال فيه بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم . قال الماوردى والرويانى يجوز التعبد بالخطاب المجمل قبل البيان لأنه صلى الله عليه وآله وسلم بعث معاذا الى اليمن وقال ادعهم الى شهادة أن لا إله إلا الله الحديث وتعبدهم بالتزام الزكاة قبل بيانها قالا وانما جاز الخطاب بالمجمل وان كانوا لايفهمونه لأحد أمرين : الأول أن يكون إجماله توطئة للنفس على قبول مايتعقبه من البيان فانه لو بدأ فى تكليف الصلاة بها لجاز أن تنفر النفوس منها ولا تنفر من إجمالها . والثانى أن الله تعالى جعل من الأحكام جليا وجعل منها خفيا ليتفاضل الناس فى العمل بها و يثابوا على الاستنباط لها فلذلك جعل منها مفسرا جليا وجعل منها مجملا خفيا . قال الأستاذ أبو اسحق الشيرازى وحكم المجمل التوقف فيه الى أن يفسر ولا يصح الاحتجاج بظاهره فى شىء يقع فيه النزاع قال الماوردى إن كان الاجمال من جهة الاشتراك واقترن به تبيينه أخذ به فان تجرد عن ذلك واقترن به عرف يعمل به فان تجرد عنهما وجب الاجتهاد فى المراد منه وكان من خفى الأحكام التى وكل العلماء فيها الى الاستنباط فصار داخلا فى المجمل لخفائه وخارجا منه لامكان الاستنباط .

(١) كذا بالأصل ولعله سقط من العبارة لفظة المدلول أو مايقوم مقامها كما يعلم من المختصر وشرحه

(٢) كذا بالأصل ولعل الصواب ان المختار أن مايثبت الخ .

عنهم الكفر لكن تكفيره لبدعته لاشتراط الاسلام فى الاجتهاد المتوقف عليه كونهم علماء بالمعنى المراد السابق (و إجماع) علماء (هذه الأمة) المتقدم بيانه (حجة) فيجب الأخذ به (دون) اجماع (غيرها من الأمم) أى اتفاقهم على حكم الحادثة فليس حجة أى فى حق أحد من هذه الأمة كما قاله فى شرح جمع الجوامع ثم قال وقيل إنه حجة بناء على أن شرعهم شرع لنا وقال الزركشى رحمه الله لم يبينوا أن الخلاف فى كونه حجة عندنا أو عندهم و يحتمل أنه عندنا وهو فرع على كونه حجة عندهم و يكون مفرعا على أن شرع من قبلنا شرع لنا انتهى وانما قلنا إن إجماع هذه الأمة حجة دون غيرها (لقوله صلى الله عليه وسلم لاتجتمع أمتى على ضلالة) أى باطل ولو بحسب الواقع دون اعتقادهم كما هو المتبادر من السياق فالمعنى أنه لايقع اجتماعهم على الباطل لاعمدا ولا خطأ (رواه الترمذى وغيره) كأبى داود وهذا اللفظ للترمذى وفى سنده ضعف لكن أخرج له الحاكم شواهد فنفى

الفصل الثالث

الاجمال اما أن يكون فى حال الافراد أو التركيب والأول إما أن يكون بتصريفه نحو قال من القول والقيلولة ونحو مختار فانه صالح للفاعل والمفعول . قال العسكرى و يفترقان تقول فى الفاعل مختار لكذا وفى المفعول مختار من كذا ومنه قوله تعالى ـ لا تضار والدة بولدها ، ولا يضار كاتب ولا شهيد ـ وإما أن يكون بأصل وضعه فاما أن تكون معانيه متضادة كالقرء للطهر والحيض والناهل للعطشان والريان أو متشابهة غير متضادة فاما أن يتناول معانى كثيرة بحسب خصوصياتها فهو المشترك وأما بحسب معنى تشترك فيه فهو المتواطئ . والاجمال كما يكون فى الأسماء على ماقدمنا يكون فى الأفعال كعسعس بمعنى أقبل وأدبر و يكون فى الحروف كتردد الواو بين العطف والابتداء وكما يكون فى المفردات يكون فى المركبات نحو قوله تعالى ـ أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح ـ لتردده بين الزوج والولى و يكون أيضا فى مرجع الضمير إذا تقدمه أمران أو أمور يصلح لكل واحد منها و يكون فى الصفة نحو طبيب ماهر لترددها بين أن تكون للمهارة مطلقا أوللمهارة فى الطب و يكون فى تعدد المجازات المتساوية مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة فان اللفظ يصير مجملا بالنسبة إلى تلك المجازات اذ ليس الحمل على بعضها أولى من الحمل على البعض الآخر ، كذا قال الآمدى والصفى الهندى وابن الحاجب . وقد يكون فى فعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم إذا فعل فعلا يحتمل وجهين احتمالا واحدا . وقد يكون فيما ورد من الأوامر بصيغة الخبر كقوله تعالى ـ والجروح قصاص ـ وقوله ـ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ـ فذهب الجمهور الى أنها تفيد الايجاب وقال آخرون يتوقف فيها حتى يرد دليل يبين المراد بها .

الفصل الرابع

فيما لا إجمال فيه

وهو أمور قد يحصل فيها الاشتباه على البعض فيجعلها داخلة فى قسم المجمل وليست منه .

الأول فى الألفاظ التى علق التحريم فيها على الأعيان كقوله تعالى ـ حرمت عليكم الميتة ، حرمت عليكم أمهاتكم ـ فذهب الجمهور إلى أنه لااجمال فى ذلك ، وقال الكرخى والبصرى إنها مجملة . احتج الجمهور بأن الذى يسبق إلى الفهم من قول القائل هذا طعام حرام هو تحريم أكله ومن قول القائل هذه المرأة حرام هو تحريم وطئها وتبادر الفهم دليل الحقيقة فالمفهوم من قوله ـ حرمت عليكم الميتة ـ هو تحريم الأكل لأن ذلك هو المطلوب من تلك الأعيان ، وكذا قوله ـ حرمت عليكم أمهاتكم ـ فان المفهوم منه هو تحريم الوطء . واحتج الكرخى والبصرى بأن هذه الأعيان غير مقدورة لنا لو كانت معدومة فكيف إذا كانت موجودة فاذا لا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره بل المراد تحريم فعل من الأفعال المتعلقة بتلك الأعيان وذلك الفعل غير مذكور وليس بعضها أولى من بعض فاما أن يضمر الكل وهو محال لأنه اضمار من غير حاجة وهو غير جائز أو يتوقف فى الكل وهو المطلوب وأيضا لو دلت على تحريم فعل معين لوجب أن يتعين ذلك الفعل فى كل المواضع وليس كذلك . وأجيب بأنه لانزاع فى أنه لا يمكن اضافة التحريم إلى الأعيان

الضلالة عن اجتماعهم يستلزم أنه حق فيكون حجة واضافة الأمة إليه تشعر باخراج غيرهم عن هذا الحكم إذ تخصيص الشيء بالذكر مما يشعر بنفي غيره كما وقع فى كلام الأئمة وهذا غير المفهوم الأصولى (والشرع) أى ماجاء به عليه الصلاة والسلام (ورد) إلينا (بعصمة هذه الأمة) عن الاجتماع على باطل أى دل على ذلك والمراد بها من يحتج باتفاقهم كما يدل عليه ماتقدم أن اتفاق غيرهم لايحتج به وأنه لاتتوقف الحجية على موافقتهم ولايغنى عن هذا اثبات حجية اتفاقهم إذ لايلزم من الحجية العصمة فان قول المجتهد الواحد حجة على مقلديه مع عدم عصمته وإنما قلنا إن الشرع ورد بما ذكر (لهذا الحديث) الذى ذكره المصنف (ونحوه) فقوله لهذا الحديث علة للحكم بالورود لا للورود والعصمة لفساد كل منهما كما هو ظاهر وفى نسخة كهذا الحديث ونحوه بالكاف فيكون مثالا للشرع (والاجماع) فى عصره (حجة على العصر الثانى) كعصره والمتبادر من العصر الزمان فيقدر

لكن قوله ليس اضمار بعض الأحكام أولى من بعض ممنوع فان العرف يقتضى اضافة التحريم الى الفعل المطلوب منه وهو تحريم الاستمتاع وتحريم الأكل فهذا البعض متضح متعين بالعرف .

الثانى : لااجمال فى مثل قوله تعالى ـ وامسحوا برءوسكم ـ والى ذلك ذهب الجمهور وذهب الحنفية إلى أنه مجمل لتردده بين الكل والبعض والسنة بينت البعض وحكاه فى المعتمد عن أبى عبد الله البصرى . ثم اختلف القائلون بأنه لااجمال فقالت المالكية إنه يقتضى مسح الجميع لأن الرأس حقيقة فى جميعه والباء إنما دخلت للالصاق . وقال الشريف المرتضى فيما حكاه عنه صاحب المصادر إنه يقتضى التبعيض قال لأن المسح فعل متعد بنفسه غير محتاج الى حرف التعدية بدليل قوله مسحته كله فينبغى أن يفيد دخول الباء فائدة جديدة فلو لم يفد البعض يبقى اللفظ عاريا عن الفائدة . وقالت طائفة انه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم وهو القدر المشترك بين مسح الكل والبعض فيصدق بمسح البعض ونسبه فى المحصول إلى الشافعى . قال البيضاوى وهو الحق : ونقل ابن الحاجب عن الشافعى وأبى الحسين وعبد الجبار ثبوت البعض بالعرف . والذى فى المعتمد لأبى الحسين وعبد الجبار أنها تفيد فى اللغة تعميم مسح الجميع لأنه متعلق بما سمى رأسا وهواسم لجملة الرأس لا للبعض ولكن العرف يقتضى الصاق المسح بالرأس إما بجميعه ، و إما ببعضه لصدق الاسم عليه وعبارة الشافعى فى كتاب أحكام القرآن أن من مسح من رأسه شيئا فقد مسح برأسه ولم تحتمل الآية الا هذا . قال فدلت السنة أنه ليس على المرء مسح رأسه كله و إذا دلت السنة على ذلك فمعنى الآية أن من مسح شيئا من رأسه أجزأه انتهى ، فلم يثبت التبعيض بالعرف كما زعم ابن الحاجب . ولا يخفاك أن الأفعال المنسوبة الى الذوات تصدق بالبعض حقيقة لغوية فمن قال ضربت رأس زيد أوضربت برأسه صدق ذلك بوقوع الفعل على جزء من الرأس فهكذا مسحت رأس زيد ومسحت برأسه وعلى كل حال فقد جاء فى السنة المطهرة مسح كل الرأس ومسح بعضه فكان ذلك دليلا مستقلا على أنه يجزئ مسح البعض سواء كانت الآية من قبيل المجمل أم لا ؟

الثالث : لااجمال فى مثل قوله تعالى ـ والسارق والسارقة فاقطعوا ـ عند الجمهور ، وقال بعض الحنفية إنها مجملة اذ اليد العضو من المنكب والمرفق والكوع لاستعمالها فيها والقطع للابانة والشق لاستعماله فيهما . وأجاب الجمهور بأن اليد تستعمل مطلقة ومقيدة فالمطلقة تنصرف الى الكوع بدليل آية التيمم وآية السرقة وآية المحاربة . وأجاب بعضهم بأن اليد حقيقة فى العضو الى المنكب ولما دونه مجاز فلا اجمال فى الآية وهذا هو الصواب . وقد جاءت السنة بأن القطع من الكوع فكان ذلك مقتضيا للمصير الى المعنى المجازى فى الآية . ويجاب عما ذكر فى القطع بأن الاجمال إنما يكون مع عدم الظهور فى أحد المعنيين وهوظاهر فى القطع لا فى الشق الذى هو مجرد قطع بدون إبانة .

الرابع : لااجمال فى نحو «لاصلاة الا بطهور . لاصلاة الا بفاتحة الكتاب . لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل . لانكاح الا بولى . لاصلاة لجار المسجد الا فى المسجد» والى ذلك ذهب الجمهور قالوا لأنه ان ثبت عرف شرعى فى اطلاقه للصحيح كان معناه لاصلاة صحيحة ولاصيام صحيح ولانكاح صحيح فلا اجمال وان لم يثبت عرف شرعى فان ثبت فيه عرف لغوى وهو أن مثله يقصد منه نفى الفائدة والجدوى نحو لاعلم الا ما نفع ولا كلام الا ما أفاد فيتعين ذلك ولا اجمال وإن قدر انتفاؤهما فالأولى حمله على نفى الصحة دون الكمال لأن مالا يصح كالعدم فى عدم الجدوى بخلاف مالا يكمل فكان أقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة فلا اجمال وهذا بناء منهم على أن الحقيقة متعذرة (١) لوجوب

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب غير متعذرة لوجود الذات فى الخارج تأمل .

يضاف اليه لكن تصيره بمن فى قوله (و) على (من بعده) أى العصر الثانى إلى آخر الزمان وافراد الهاء نظرا للفظ العصر يدل على حمله له على الأهل ولو حمل العصر الثانى على مابعد الأول استغنى عن قوله ومن بعده والمراد بكون الاجماع حجة على من ذكر وجوب الأخذ به وامتناع مخالفته ثم الاجماع السكوتى تجوز مخالفته أى بمعارض صحيح لا بمجرد التشهى كما هو ظاهر (و) الاجماع حجة على أهل عصره ومن بعده (فى أى عصر كان) أى وجد الاجماع (من عصر الصحابة و) عصر أى (من) وجد (بعدهم) إلى آخر الزمان خلافا لمن خصه بعصر الصحابة وخرج بعصر الصحابة إلى آخره عصره عليه الصلاة والسلام لأنه يتبادر من عصر الصحابة غير عصره عليه الصلاة والسلام وهو زمان حياتهم بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فالاجماع فيه ليس بحجة بل لاينعقد ولا يخفى مباينة هذه المسئلة لما قبلها فان مضمون هذه أن انعقاده لايختص بعصر الصحابة

الذات فى الخارج ويمكن أن يقال إن المنفى هو الذات الشرعية والتى وجدت ليست بذات شرعية فيبقى حمل الكلام على حقيقته وهى نفى الذات الشرعية فان دلّ دليل على أنه لايتوجه النفى اليها كان توجيهه الى الصحة أولى لأنها أقرب المجازين إذ توجيهه الى نفى الصحة يستلزم نفى الذات حقيقة بخلاف توجيهه الى الكمال فانه لايستلزم نفى الذات فكان توجيهه الى الصحة أقرب المجازين اليها فلا إجمال وليس هذا من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب ترجيح أحد المجازين على الآخر بدليل . وذهب القاضى أبو بكر الباقلانى والقاضى عبد الجبار وأبو على الجبائى وابنه أبوهاشم وأبوعبد الله البصرى الى أنه مجمل ونقله الأستاذ أبو منصور عن أهل الرأى . واختلف هؤلاء فى تقرير الإجمال على ثلاثة وجوه : الأول أنه ظاهر فى نفى الوجود وهو لايمكن لأنه واقع قطعا فاقتضى ذلك الاجمال. الثانى أنه ظاهر فى نفى الوجود ونفى الحكم فصار مجملا. الثالث أنه متردد بين نفى الجواز ونفى الوجوب فصار مجملا قال بعض هؤلاء فى تقرير الاجمال إما أن يحمل على الكل وهو اضمار من غير ضرورة ولأنه قد يفضى أيضا الى التناقض لأنا لوحملناه على نفى الصحة ونفى الكمال معا كان نفى الصحة يقتضى نفيها ونفيها يستلزم نفى الذات وكان نفى الكمال يقتضى ثبوت الصحة فكان مجملا من هذه الحيثية وهذا كله مدفوع بما تقدم .

الخامس : لا إجمال فى نحو قوله رفع عن أمتى الخطأ والنسيان مما ينفى فيه صفة والمراد نفى لازم من لوازمه والى ذلك ذهب الجمهور لأن العرف فى مثله قبل ورود الشرع نفى المؤاخذة ورفع العقوبة فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطأ كان المفهوم منه أنى لاأؤاخذك به ولا أعاقبك عليه فلا إجمال . قال الغزالى قضية اللفظ رفع نفس الخطأ والنسيان وهو غير معقول فالمراد به رفع حكمه لاعلى الاطلاق بل الحكم الذى علم بعرف الاستعمال قبل الشرع وهو رفع الاثم فليس بعام فى جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيرهما وقال أبوالحسين وأبوعبد الله البصرى إنه مجمل لأن ظاهره نفس رفع الخطأ والنسيان وقد وقعا . وقد حكى شارح المحصول فى هذه المسئلة ثلاثة مذاهب : أحدها أنه مجمل . والثانى الحمل على رفع العقاب آجلا والاثم عاجلا قال وهو مذهب الغزالى . والثالث رفع جميع الأحكام الشرعية واختاره الرازى فى المحصول وممن حكى هذه الثلاثة المذاهب القاضى عبد الوهاب فى الملخص ونسب الثالث الى أكثر الفقهاء من الشافعية والمالكية واختار هوالثانى . والحق ماذهب اليه الجمهور للوجه الذى قدمنا ذكره .

السادس : اذا دار لفظ الشارع بين مدلولين ان حمل على أحدهما أفاد معنى واحدا وان حمل على الآخر أفاد معنيين ولا ظهور له فى أحد المعنيين اللذين دار بينهما قال الصفى الهندى ذهب الأكثرون الى أنه ليس بمجمل بل هوظاهر فى إفادة المعنيين اللذين هما أحد مدلوليه وذهب الأقلون الى أنه مجمل و به قال الغزالى واختاره ابن الحاجب واختار الأول الآمدى لتكثير الفائدة. قال الآمدى والهندى محل الخلاف انما هو فيما اذا لم يكن حقيقة فى المعنيين فانه يكون مجملا أو حقيقة فى أحدهما فالحقيقة مرجحة وظاهره جعل الخلاف فيما اذا كانا مجازين لأنهما اذا لم يكونا حقيقتين ولا أحدهما حقيقة والآخر مجازا فمابقى إلا أن يكونا مجازين. قال الزركشى والحق أن صورة المسئلة أعم من ذلك وهو اللفظ المحتمل لمتساويين سواء كانا حقيقتين أومجازين أوأحدهما حقيقة مرجوحة والآخر مجازا راجحا عند القائل بتساويهما ويكون ذلك باعتبار الظهور والخفاء انتهى . والحق أنه مع عدم الظهور فى أحد مدلوليه يكون مجملا ولايصح جعل تكثير الفائدة مرجحا ولا رافعا للاجمال فان أكثر الألفاظ ليس لها إلامعنى واحد فليس الحمل على كثرة الفائدة بأولى من الحمل على المعنى الواحد لهذه الكثرة التى لاخلاف فيها .

بل يعقد فيما بعده أيضا ومضمون ماقبلها أنه لما انعقد فى عصركان حجة فيما بعده أيضا فليتأمل لئلا يتوهم استدراك قول الشارح المتقدم ومن بعده مع قول المصنف وفى أى عصركان (ولا يشترط فى حجيته) أى فى كونه حجة على أهل عصره وغيرهم سواء السكوتى وغيره (انقراض العصر) أى عصر الاجماع (بأن يموت أهله) أى أهل العصر أو الاجماع وهم المجمعون (على) القول (الصحيح) وذلك (لسكوت أدلة الحجية) أى الأدلة الدالة على كونه حجة (عنه) أى عن ذلك الاشتراط أى لعدم دلالتها عليه والأصل عدمه (وقيل يشترط) فى حجية ذلك (لجواز أن يطرأ لبعضهم) أى المجمعين (مايخالف اجتهاده فيرجع) عنه جوازا بل وجوبا (وأجيب) هذا القائل عن هذا الدليل (بأنه) انما يصح لوجازله الرجوع عنه لكنه ممنوع لأنه لايجوزله الرجوع عنه (وذلك) لاجماعهم عليه المانع من اتباع غيره بالأدلة المطلقة على حجيته وعبارته فى شرح جمع الجوامع وأجيب بمنع جواز الرجوع عنه للاجماع انتهى فعلم أن

السابع : لا إجمال فيما كان له مسمى لغوى ومسمى شرعى كالصوم والصلاة عند الجمهور بل يجب الحمل على المعنى الشرعى لأن النبى صلى الله عليه وآله وسلم بعث لبيان الشرعيات لا لبيان معانى الألفاظ اللغوية والشرع طارئ على اللغة وناسخ لها فالحمل على الناسخ المتأخر أولى وذهب جماعة إلى أنه مجمل ونقله الأستاذ أبومنصور عن أكثر أصحاب الشافعى . وذهب جماعة الى التفصيل بين أن يرد على طريقة الاثبات فيحمل على المعنى الشرعى و بين أن يرد على طريقة النفى فمجمل لتردده . فالأول كقوله صلى الله عليه وآله وسلم إنى صائم فيستفاد منه صحة نية النهار . والثانى كالنهى عن صوم أيام التشريق فلايستفاد منه صحة صومها واختار هذا التفصيل الغزالى وليس بشىء . وثم مذهب رابع وهو أنه لا إجمال فى الاثبات الشرعى والنهى اللغوى واختاره الآمدى ولا وجه له أيضا ، والحق ماذهب اليه الأولون لما تقدم . وهكذا اذا كان اللفظ محمل شرعى ومحمل لغوى فانه يحمل على المحمل الشرعى لما تقدم . وهكذا اذا كان له مسمى شرعى ومسمى لغوى فانه يحمل على الشرعي لما تقدم أيضا . وهكذا اذا تردد اللفظ بين المسمى العرفى واللغوى فانه يقدم العرفى على اللغوى .

الفصل الخامس

فى مراتب البيان للأحكام ، وهى خمسة بعضها أوضح من بعض

الأول بيان التأكيد وهو النص الجلى الذى لايتطرق اليه تأويل كقوله تعالى فى صوم التمتع ـ فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ـ وسماه بعضهم بيان التقرير . وحاصله أنه فى الحقيقة التى تحتمل المجاز والعام المخصوص فيكون البيان قاطعا للاحتمال مقررا للحكم على مااقتضاه الظاهر . الثانى النص الذى ينفرد بادراكه العلماء كالواو والى فى آية الوضوء فان هذين الحرفين مقتضيان لمعان معلومة عند أهل اللسان . الثالث نصوص السنة الواردة بيانا لمشكل فى القرآن كالنص على مايخرج عند الحصاد مع قوله تعالى ـ وآتوا حقه يوم حصاده ـ ولم يذكر فى القرآن مقدار هذا الحق . الرابع نصوص السنة المبتدأة مما ليس فى القرآن نص عليها ولا بالاجمال ولا بالتبيين ودليل كون هذا القسم من بيان الكتاب قوله تعالى ـ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ـ . الخامس بيان الاشارة وهو القياس المستنبط من الكتاب والسنة مثل الألفاظ التى استنبطت منها المعانى وقيس عليها غيرها لأن الأصل اذا استنبط منه معنى وألحق به غيره لايقال لم يتناوله النص بل تناوله لأن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أشار اليه بالتنبيه كالحاق المطعومات فى باب الربويات بالأربعة المنصوص عليها لأن حقيقة القياس بيان المراد بالنص وقد أمر الله سبحانه وتعالى أهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد . ذكر هذه المراتب الخمس للبيان الشافعى فى أول الرسالة وقد اعترض عليه قوم وقالوا قد أهمل قسمين وهما الاجماع وقول المجتهد اذا انقرض عصره وانتشر من غير نكير قال الزركشى فى البحر انما أهملهما الشافعى لأن كل واحد منهما انما يتوصل اليه بأحد الأقسام الخمسة التى ذكرها الشافعى لأن الإجماع لايصدر إلا عن دليل فان كان نصا فهو من الأقسام الأول وان كان استنباطا فهو الخامس . قال ابن السمعانى يقع بيان المجمل بستة أوجه : أحدها بالقول وهو الأكثر . والثانى بالفعل . والثالث بالكتاب كبيان أسنان الديات وديات الأعضاء ومقادير الزكاة فانه صلى الله عليه وآله وسلم بينها بكتبه المشهورة . والرابع بالاشارة كقوله الشهر هكذا وهكذا وهكذا يعنى ثلاثين يوما ثم أعاد الاشارة بأصابعه

الجواب منع وروده هنا فى صورة الدعوى مبالغة وما ذكره فى حيزه سنده غير مساو بل ولا أخص فالكلام عليه لايفيد فلايتوجه أن الاستدلال باجماعهم عليه يتوقف على أنه لايشترط فى الاحتجاج به الانقراض وذلك هو محل النزاع ولا يخفى عدم مجىء الجواب فى السكوتى كما تقدم أنه يجوز مخالفته وأن المفهوم من دليل الثانى والجواب عنه أن الثانى يشترط انقراض جميع العلماء وهو صحيح إلا أن مقابل الصحيح لاينحصر فى هذا كما بينته فى الأصل والقائلون باشتراط الانقراض قائلون بحجية الاجماع قبله لكن لو رجع راجع أو خالف مخالف كان ذلك قادحا عندهم فى الاجماع فاشتراط الانقراض فى الحقيقة انما هو لاستقرار حجيته لا لأصلها وعلى هذا فلو عمل عامل بمقتضى الاجماع ثم بطل الاجماع بنحو رجوع بعضهم فهل يبطل العمل السابق فيه نظر (فان قلنا انقراض العصر) بموت أهله (شرط) فى حجية الاجماع وهو مقابل (الصحيح يعتبر بالجزم على أنه جواب الشرط) أو بالرفع على أنه دليل الجواب عند سيبويه .

ثلاث مرات وحبس ابهامه فى الثالثة اشارة الى أن الشهر قد يكون تسعة وعشرين . الخامس بالتنبيه وهو المعانى والعلل التى نبه بها على بيان الأحكام كقوله فى بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب اذا جف وقوله فى قبلة الصائم أرأيت لو تمضمض . السادس ما خص العلماء بيانه عن اجتهاد وهو ما فيه الوجوه الخمسة اذا كان الاجتهاد موصلا اليه من أحد وجهين اما من أصل يعتبر هذا الفرع به واما من طريق أمارة تدل عليه وزاد شارح اللمع وجها سابعا وهو البيان بالترك كما روى أن آخر الأمرين ترك الوضوء مما مست النار . قال الأستاذ أبو منصور رتب بعض أصحابنا ذلك فقال أعلاها رتبة ماوقع من الدلالة بالخطاب ثم بالفعل ثم بالاشارة ثم بالكتابة ثم بالتنبيه على العلة قال و يقع بيان من الله سبحانه وتعالى بها كلها خلا الاشارة انتهى . قال الزركشى لاخلاف أن البيان يجوز بالقول واختلفوا فى وقوعه بالفعل والجمهور على أنه يقع بيانا خلافا لأبى اسحق المروزى منا والكرخى من الحنفية حكاه الشيخ أبو اسحق فى التبصرة انتهى ، ولا وجه لهذا الخلاف فان النبى صلى الله عليه وآله وسلم بين الصلاة والحج بأفعاله ، وقال صلوا كما رأيتمونى أصلى حجوا كما رأيتمونى أحج وخذوا عنى مناسككم ولم يكن لمن منع من ذلك متمسك لامن شرع ولا من عقل بل مجرد مجادلات ليست من الأدلة فى شىء ، واذا ورد بعد المجمل قول وفعل وكل واحد منهما صالح لبيانه فان اتفقا وعلم سبق أحدهما فهو البيان قولا كان أو فعلا والثانى تأكيد له وقيل إن المتأخر ان كان الفعل لم يحمل على التأكيد لأن الأضعف لايؤكد الأقوى وان جهل المتقدم منهما فلا يقضى على واحد منهما بأنه المبين بعينه بل يقضى بحصول البيان بواحد منهما لم نطلع عليه وهو الأول فى نفس الأمر وقيل يكونان بمجموعهما بيانا قيل هذا اذا تساويا فى القوة فان اختلفا فالأشبه أن المرجوح هو المتقدم ورودا والا لزم التأكيد بالأضعف هذا اذا اتفق القول والفعل ، أما اذا اختلفا فمذهب الجمهور أن المبين هو القول ورجح هذا فخر الدين الرازى وابن الحاجب سواء كان متقدما أو متأخرا ويحمل الفعل على الندب لأن دلالة القول على البيان بنفسه بخلاف الفعل فانه لايدل الا بواسطة انضمام القول اليه والدال بنفسه أولى وقال أبو الحسين البصرى المتقدم منهما هو البيان كما فى صورة اتفاقهما .

الفصل السادس

فى تأخير البيان عن وقت الحاجة

اعلم أن كل مايحتاج الى البيان من مجمل وعام ومجاز ومشترك وفعل متردد ومطلق اذا تأخر بيانه فذلك على وجهين : الأول أن يتأخر عن وقت الحاجة وهو الوقت الذى اذا تأخر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة لما تضمنه الخطاب وذلك فى الواجبات الفورية لم يجز لأن الاتيان بالشىء مع عدم العلم به ممتنع عند جميع القائلين بالمنع من تكليف مالا يطاق وأما من جوز التكليف بما لا يطاق فهو يقول بجوازه فقط لا بوقوعه فكان عدم الوقوع متفقا عليه بين الطائفتين ولهذا نقل أبو بكر الباقلانى اجماع أرباب الشرائع على امتناعه . قال ابن السمعانى لاخلاف فى امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل ولا خلاف فى جوازه الى وقت الفعل

أو نفس الجواب على اضمار الفاء عند الكوفيين أولا على اضمار شىء وانما لم يجزم لفظه لعدم عمل الأداة فى لفظ الشرط مع قربه أى وإن كان لمانع فلا يعمل فى الجواب مع هذه عند بعضهم فى انعقاد الاجماع (أى فى استمرار انعقاده كما تقدم قول من ولد فى حياتهم) أى المجمعين (وتفقه وصار من أهل الاجتهاد) بما أجمعوا عليه بأن يوافقهم عليه (ولهم) أى للمجمعين (على هذا القول) المقابل للصحيح (أن يرجعوا) عن ذلك الحكم الذى أدى اجتهادهم اليه (الى منافيه أولا لعدم استقرار الاجماع) والاجماع يصح أى يتحقق (بقولهم) أى المجمعين (و بفعلهم) أى بكل منهما كما يفيده اعادة الباء و بقول بعضهم وفعل بعضهم قال المصنف فاذا أجمعوا على فعل نحو أكلهم الطعام دل اجماعهم على اباحته كما يدل أكله عليه السلام على الاباحة مالم تقم قرينة دالة على الندب أو الوجوب انتهى (كأن يقولوا) قولا لفظيا (بجواز شىء) من فعل أو قول أو غيرهما (أو يفعلوه) أى شيئا

لأن المكلف قد يؤخر النظر وقد يخطىء اذا نظر فهذانك القربان (١) لاخلاف فيهما انتهى .

الوجه الثانى : تأخيره عن وقت ورود الخطاب الى وقت الحاجة الى الفعل وذلك فى الواجبات التى ليست بفورية حيث يكون الخطاب لاظاهر له كالأسماء المتواطئة والمشتركة أوله ظاهر وقد استعمل فى خلافه كتأخير التخصيص والنسخ ونحو ذلك وفى ذلك مذاهب .

الأوّل : الجواز مطلقا ، قال ابن برهان وعليه عامة علمائنا من الفقهاء والمتكلمين ونقله ابن فورك والقاضى أبو الطيب والشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن السمعانى عن ابن سريج والاصطخرى وابن أبى هريرة وابن خيران والقفال وابن القطان والطبرى والشيخ أبى الحسن الأشعرى والقاضى أبى بكر الباقلانى ونقله القاضى فى مختصر التقريب عن الشافعى واختاره الرازى فى المحصول وابن الحاجب وقال الباجى عليه أكثر أصحابنا وحكاه القاضى عن مالك واستدلوا بقوله سبحانه ـ فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ـ وثم للتعقيب مع التراخى وقوله فى قصة نوح وأهلك وحكمه تناول ابنه (٢) و بقوله ـ انكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم ـ ثم لما سأل ابن الزبعرى عن عيسى والملائكة نزل قوله ـ إن الذين سبقت لهم منا الحسنى ـ الآية و بقوله ـ فأن لله خمسه ـ لم يبين بعد ذلك أن السلب للقاتل و بقوله أقيموا الصلاة ـ ثم وقع بيانها بعد ذلك بصلاة جبريل و بصلاة النبى صلى الله عليه وآله وسلم و بقوله ـ وآتوا الزكاة ـ و بقوله ـ والسارق والسارقة فاقطعوا ـ و بقوله ـ ولله على الناس حج البيت ـ ثم وقع البيان لهذه الأمور بعد ذلك بالسنة ونحو هذا كثير جدا .

المذهب الثانى : المنع مطلقا ونقله القاضى أبو بكر الباقلانى والشيخ أبو اسحق الشيرازى وسليم الرازى وابن السمعانى عن أبى اسحق المروزى وأبى بكر الصيرفى وأبى حامد المروزى ونقله الأستاذ أبو اسحق عن أبى بكر الدقاق قال القاضى وهو قول المعتزلة وكثير من الحنفية وابن داود الظاهرى ونقله ابن القشيرى عن داود الظاهرى ونقله المازرى والباجى عن الأبهرى . قال القاضى عبدالوهاب قالت المعتزلة والحنفية لابد أن يكون الخطاب متصلا بالبيان أوفى حكم المتصل احترازا من انقطاعه بعطاس ونحوه من عطف الكلام بعضه على بعض قال ووافقهم بعض المالكية والشافعية ، واستدل هؤلاء بما لايسمن ولا يغنى من جوع فقالوا لوجاز ذلك فاما أن يكون الى مدة معينة أو إلى الأبد وكلاهما باطل أما إلى مدة معينة فلكونه تحكما ولكونه لم يقل به أحد وأما إلى الأبد فلكونه يلزم المحذور وهو الخطاب والتكليف به مع عدم الفهم . وأجيب عنهم باختيار جوازه الى مدة معينة عند الله وهو الوقت الذى يعلم أنه يكلف به فيه فلا تحكم هذا أنهض مااستدلوا به على ضعفه وقد استدلوا بما هو دونه فى الضعف فلا حاجة لنا إلى تطويل البحث بما لاطائل تحته .

المذهب الثالث : أنه يجوز تأخير بيان المجمل دون غيره حكاه القاضى أبو الطيب والقاضى عبدالوهاب وابن الصباغ عن الصيرفى وأبى حامد المروزى . قال أبو الحسين بن القطان لاخلاف بين أصحابنا فى جواز تأخير بيان المجمل كقوله ـ أقيموا الصلاة ـ وكذا لايختلفون أن البيان فى الخطاب العام يقع بفعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم والفعل يتأخر عن القول لأن بيانه بالقول أسرع

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب فهذانك القدران .

(٢) أى وقد تراخى إخراج ابنه فتنبه .

و يتبادر منه الفعل المعروف والمناسب له حينئذ حل الشيء فيما قبله عليه ويمكن تعميمه إذ القول مثلا فعل اللسان (فيدل فعلهم له على جوازه لعصمتهم) عن الباطل (كما تقدم) فلو لم يدل على جوازه كان باطلا منافيا لعصمتهم (و بقول البعض و بفعل البعض) منهم أى بكل منهما ولهذا أعاد الباء (وانتشار ذلك القول) فى الأوّل (أو الفعل) فى الثانى بحيث بلغ الباقين فى المسئلتين ومضى زمن يتمكنون فيه عادة من النظر وكانت الحادثة اجتهادية تكليفية (وسكوت الباقين) فى المسئلتين (عنه) بأن لم ينكروه ولا ظهر أمارة الرضا أو السخط منهم (و يسمى ذلك) أى الاجماع المتحقق بقول البعض الى آخره (بالاجماع السكوتى) وهل يسمى إجماعا من غير تقييد بالسكوتى فيه خلف لفظى وخرج بقيد الانتشار ومابعده مااذا لم يبلغ القول أو الفعل كل الباقين أو بلغهم ولم يمض الزمن المذكور فليس باجماع وأما إذا كانت المسئلة قطعية أو غير تكليفية كمار أفضل من حذيفة

منـه بالفعل وأما العموم الذى يعقل مراده من ظاهره كقوله ـ والسارق والسارقة فاقطعوا ـ فقد اختلفوا فيـه فمنهـم من لم يجوّز تأخير بيانه كما هو مذهب أبى بكر الصيرفى وكذا حكى اتفاق أصحاب الشافعى على جواز تأخير بيان المجمل ابن فورك والأستاذ أبو اسحق الاسفرائنى ولم يأتوا بما يدل على عدم جواز التأخير فيما عدا ذلك إلا مالا يعتد به ولا يلتفت إليه .

المذهب الرابع : أنه يجوز تأخير بيان العموم لأنه قبل البيان مفهوم ولايجوز تأخير بيان المجمل لأنه قبـل البيان غـير مفهوم حكاه الماوردى والرويانى وجها لأصحاب الشافعى ونقله ابن برهان فى الوجيز عن عبد الجبار ولا وجه له .

المذهب الخامس : أنه يجوز تأخـير بيان الأوامر والنواهى ، ولايجوز تأخير بيان الأخبار كالوعد والوعيد حكاه الماوردى عن الكرخى و بعض المعتزلة ولا وجه له أيضا .

المذهب السادس : عكسه ، حكاه الشيخ أبو اسحق مذهبا ولم ينسبه إلى أحد ولا وجه له أيضا ونازع بعضهم فى حكاية هذا وما قبله مذهبا قال لأن موضوع المسئلة الخطاب التكليفى فلا تذكر فيها الأخبار قال الزركشى وفيه نظر .

المذهب السابع : أنه يجوز تأخـير بيان النسخ دون غيره ذكر هذا المذهب أبو الحسين فى المعتمد وأبو على وأبو هاشم وعبد الجبار ولاوجه له أيضا لعدم الدليل الدال على عدم جواز التأخير فيما عدا النسخ وقد عرفت قيام الأدلة المتكاثرة على الجواز مطلقا فالاقتصار على بعض مادلت عليه دون بعض بلا مخصص باطل .

المذهب الثامن : التفصيل بين ماليس له ظاهر كالمشترك دون ماله ظاهر كالعام والمطلق والمنسوخ ونحو ذلك فانه لايجوز التأخير فى الأول و يجوز فى الثانى نقله فخر الدين الرازى عن أبى الحسين البصرى والدقاق والقفال وأبى اسحق وقد سبق النقل عن هؤلاء بأنهم يذهبون إلى خلاف ماحكاه عنهم ولاوجه لهذا التفصيل .

المذهب التاسع : أن بيان المجمل ان لم يكن تبديلا ولاتغيرا جاز مقارنا وطارئا وان كان تغيرا جاز مقارنا ولا يجوز طارئا بالحال نقله السمعانى عن أبى زيد من الحنفية ولا وجه له أيضا ، فهذه جملة المذاهب المروية فى هذه المسئلة وأنت إذا تتبعت موارد هذه الشريعة المطهرة وجدتها قاضية بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب قضاء ظاهرا واضحا لاينكره من له أدنى خبرة بها وممارسة لها وليس على هـذه المذاهب المخالفة لما قاله المجوزون أثارة من عـلم ، وقد اختلف القائلون بجواز التأخير فى جواز تأخير البيان على التدريج بأن يبين بيانا أولا ثم يبين بيانا ثانيا كالتخصيص بعد التخصيص والحق الجواز لعدم المانع من ذلك لا من شرع ولا عقل فالكل بيان .

الباب السابع

فى الظاهر والمؤول ، وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول : فى حدهما ، فالظاهر فى اللغـة هو الواضح قال الأستاذ والقاضى أبو بكر لفظه يغنى عن تفسيره . وقال الغزالى هو المتردد بين أمرين وهو فى أحدهما أظهر ، وقيل هو مادل على معنى مع قبوله لافادة غيره افادة مرجوحة فاندرج تحته مادل على المجاز الراجح و يطلق على اللفظ

أو العكس فالسكوت على القول المخالف لما علم فى الأولى وعلى ماقيل فى الثانية لايدل على شىء وما لو ظهرت أمارة الرضا فهو اجماع قطعا أو أمارة السخط فليس باجماع قطعا وقول المجتهد (الواحد) مثلا وما يراه حال كونه (من علماء الصحابة) رضى الله تعالى عنهم (ليس بحجة على غيره) من علماء الصحابة اتفاقا ولا من علماء غيرهم (على القول) أى قول الشافعى (الجديد) وهو ما قاله بمصر إذ لادليل على كونه حجة فوجب تركه اذ اثبات الحكم بلا دليل لا يجوز وظاهر أن الكلام فى غير قوله فى الحكم التعبدى لظهور أن مستنده التوقيف (وفى القول (القديم) وهو ماقاله الشافعى قبل دخوله مصر قوله ومايراه (حجة) على غير الصحابى قال المولى سعد الدين التفتازانى مقدمه على القياس قال المصنف والظاهر من المذاهب أنهم أى الصحابة اذا اختلفوا سقط الاجماع بقولهم وانما كان حجة فى القديم (لحديث) باضافته لقوله (أصحابى كالنجوم) ويجوز ترك اضافته وابدال ما

الذى يفيد معنى سواء أفاد معه افادة مرجوحة أولم يفد ولهذا يخرج النص فان إفادته ظاهرة بنفسه ونقل إمام الحرمين أن الشافعى كان يسمى الظاهر نصا ، وقيل هو فى الاصطلاح ما دل دلالة ظنية إما بالوضع كالأسد للسبع المفترس أو بالعرف كالغائط للخارج المستقذر إذ غلب فيه بعد أن كان فى الأصل للمكان المطمئن من الأرض . والتأويل مشتق من آل يئول إذا رجع تقول آل الأمر إلى كذا أى رجع إليه ومآل الأمر مرجعه . وقال النضر بن شميل إنه مأخوذ من الايالة وهى السياسة يقال لفلان علينا إيالة وفلان أيل علينا أى سائس فكان المؤول بالتأويل كالمتحكم على الكلام المتصرف فيه . وقال ابن فارس فى فقه العربية التأويل آخر الأمر وعاقبته يقال مآل هذا الأمر مصيره واشتقاق الكلمة من الأول وهو العاقبة والمصير واصطلاحا صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله وفى الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح ، وهذا يتناول التأويل الصحيح والفاسد فان أردت تعريف التأويل الصحيح زدت فى الحد بدليل يصيره راجحا لأنه بلا دليل أو مع دليل مرجوح أومساو فاسد . قال ابن برهان وهذا الباب أنفع كتب الأصول وأجلها ولم يزل الزال إلا بالتأويل الفاسد وأما ابن السمعانى فأنكر على امام الحرمين ادخاله لهذا الباب فى أصول الفقه وقال ليس هذا من أصل الفقه فى شىء انما هو كلام يورد فى الخلافيات . واعلم أن الظاهر دليل شرعى يجب اتباعه والعمل به بدليل اجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ . وإذا عرفت معنى الظاهر فاعلم أن النص ينقسم إلى قسمين أحدهما يقبل التأويل وهو قسم من النص مرادف الظاهر والقسم الثانى لا يقبله وهو النص الصريح وسيأتى الكلام على هذا فى الباب الذى بعد هذا الباب .

الفصل الثانى

فيما يدخله التأويل وهو قسمان

أحدهما أغلب الفروع ولا خلاف فى ذلك ، والثانى الأصول كالعقائد وأصول الديانات وصفات البارى عز وجل . وقد اختلفوا فى هذا القسم على ثلاثة مذاهب . الأول : أنه لا مدخل للتأويل فيها بل يجرى على ظاهرها ولا يؤول شىء منها وهذا قول المشبهة . والثانى : أن لها تأويلا ولكنا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل لقوله تعالى — وما يعلم تأويله إلا الله — قال ابن برهان وهذا قول السلف . قلت وهذا هو الطريقة الواضحة والمنهج المصحوب بالسلامة عن الوقوع فى مهاوى التأويل لما لا يعلم تاويله إلا الله وكفى بالسلف الصالح قدوة لمن أراد الاقتداء وأسوة لمن أحب التأسى على تقدير عدم ورود الدليل القاضى بالمنع من ذلك فكيف وهو قائم موجود فى الكتاب والسنة . والمذهب الثالث : أنها مؤولة قال ابن برهان والأول من هذه المذاهب باطل والآخران منقولان عن الصحابة ونقل هذا المذهب الثالث عن على وابن مسعود وابن عباس وأم سلمة . قال أبو عمرو بن الصلاح الناس فى هذه الأشياء الموهمة للجهة ونحوها فرق ثلاث : ففرقة تؤول وفرقة تشبه وثالثة ترى أنه لم يطلق الشارع مثل هذه اللفظة إلا واطلاقه سائغ وحسن قبولها مطلقة كما قال مع التصريح بالتقديس والتنزيه والتبرى من التحديد والتشبيه قال وعلى هذه الطريقة مضى صدر الأمة وسادتها واختارها أئمة الفقهاء وقادتها . وإليها دعا أئمة الحديث وأعلامه ولا أحد من المتكلمين يصدف عنها ويأباها وأفصح الغزالى فى غير موضع بهجر

ماسواها

بعدمنه ثم بين وجه الشبه بما يتضمن وجه الدلالة على المطلوب وبين أن المراد علماء الصحابة بقوله (بأيهم اقتديتم) فى قوله وما يراه (اهتديتم) أى كنتم على هدى وحق فى ذلك الاقتداء جعل الاهتداء لازما للاقتداء بأى واحد عنهم كان فدل على أن قوله حجة والا لم يكن المقتدى به مهتديا (وأجيب) القديم عن هذا الدليل (بضعفه) أى هذا الحديث وبأن الخطاب خطاب مشافهة فهو مع الصحابة ولا جائز أن يراد مجتهدوهم لخروجهم عن محل الخلاف فتعين ارادة عوامهم وعلى الجديد فهل لغير العلماء من غير الصحابة تقليد الصحابة قولان المتفقون على المنع لا لنقص اجتهادهم بل لارتفاع الثقة بمذاهبهم لعدم تدوينها وقضية ذلك المنع على القديم أيضا بل وسقوط الاحتجاج بقولهم أيضا عليه فليتأمل (وأما الاخبار) أى بيانها شرحا وحكما (فالخبر) الذى هو مفردها وآثره لأن التعريف الحقيقة المدلول عليها بالمفرد (ما) أى مركب كلامى (يدخله) على سبيل الاحتمال من حيث حدله (الصدق) أى

ماسواها حتى ألجم آخرا فى إلجامه كل عالم وعامى عما عداها . قال وهذا كتاب إلجام العوام عن علم الكلام وهو آخر تصانيف الغزالى مطلقا حثّ فيه على مذهب السلف ومن تبعهم . قال الذهبى فى النبلاء فى ترجمة فخر الدين الرازى مالفظه : وقد اعترف فى آخر عمره حيث يقول لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن ، اقرأ فى الاثبات ــ الرحمن على العرش استوى ــ اليه يصعد الكلم الطيب ــ واقرأ فى النفى ــ ليس كمثله شىء ــ ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى انتهى . وذكر الذهبى فى النبلاء فى ترجمة إمام الحرمين الجوينى أنه قال ذهب أئمة السلف الى الانكفاف عن التأويل واجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها الى الرب تعالى والذى نرتضيه رأيا وندين الله به عقدا اتباع سلف الأمة هكذا نقل عنه صاحب النبلاء فى ترجمته وقال فى موضع آخر فى ترجمته فى النبلاء إنه قال مالفظه اشهدوا علىّ أنى قد رجعت عن كل مقالة تخالف السلف انتهى . وهؤلاء الثلاثة أعنى الجوينى والغزالى والرازى هم الذين وسعوا دائرة التأويل وطوّلوا ذيوله وقد رجعوا آخرا الى مذهب السلف كما عرفت فلله الحمد كما هو له أهل وقال ابن دقيق العيد ونقوله [1] فى الألفاظ المشكلة إنها حق وصدق وعلى الوجه الذى أراده الله ومن أوّل شيئا منها فان كان تأويله قريبا على مايقتضيه لسان العرب وتفهمه فى مخاطباتهم لم ننكر عليه ولم نبدعه وان كان تأويله بعيدا توقفنا عليه واستبعدناه ورجعنا الى القاعدة فى الإيمان بمعناه مع التنزيه وقد تقدمه الى مثل هذا ابن عبد السلام كما حكاه عنهما الزركشى فى البحر والكلام فى هذا يطول لما فيه من كثرة النقول عن الأئمة الفحول.

الفصل الثالث

فى شروط التأويل

الأول أن يكون موافقا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال و إعادة صاحب الشرع وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح . الثانى أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذى حل عليه إذا كان لايستعمل كثيرا فيه . الثالث اذا كان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون جليا لاخفيا ، وقيل أن يكون مما يجوز التخصيص به على ماتقدم ، وقيل لايجوز التأويل بالقياس أصلا . والتأويل فى نفسه ينقسم إلى ثلاثة أقسام : قد يكون قريبا فيترجح بأدنى مرجح ، وقد يكون بعيدا فلا يترجح إلا بمرجح قوىّ ولا يترجح بما ليس بقوىّ وقد يكون متعذرا لايحتمله اللفظ فيكون مردودا لامقبولا . واذا عرفت هذا تبين لك ماهو مقبول من التأويل مما هو مردود ولم يحتج الى تكثير الأمثلة كما وقع فى كثير من كتب الأصول .

(١) كذا بالأصل ولعلّ الصواب ، وقولى والله أعلم .

مطابقة حكمه المفهوم منه للنسبة التى بين طرفيه فى الواقع مع قطع النظر عما يدل عليه الكلام بأن يكونا ثبوتيين أوسلبيين (والكذب) أى عدم مطابقة حكمه فى الكيفية للنسبة المذكورة بأن يختلفا ثبوتا وسلبا أى يدخله كل منهما على سبيل البدل ثم ان أريد بالحكم الايقاع والانتزاع فالحكم بالمطابقة أو بعدمها ظاهر لمغايرة الحكم بهذا المعنى للنسبة المذكورة التى هى الوقوع أو اللاوقوع تغايرا ذاتيا وان أريد به الوقوع أو اللاوقوع فالحكم بما ذكر مبنى على تغايرهما الاعتبارى فان كلا من الوقوع واللاوقوع من حيث دلالة الكلام عليه غيره من حيث الواقع بالاعتبار وهو كاف فى صحة الحكم بالمطابقة وعدمها وأورد على التعريف أن من الأخبار ما لايدخله الكذب كخبر الصادق ومنها ما لايدخله الصدق نحو النقيضان يجتمعان وأجيب بأوجه منها أن المراد مايدخله الصدق والكذب (لاحتماله لهما) لامن حيث خصوص مادته بل (من حيث إنه خبر) يعنى من حيث إنه نسبة شىء الى شىء مع قطع النظر عن

الباب الثامن

من المقصد الرابع فى المنطوق والمفهوم

وفيه أربع مسائل

المسئلة الأولى : فى حدهما ، فالمنطوق مادلّ عليه اللفظ فى محل النطق أى يكون حكما للمذكور وحالا من أحواله والمفهوم مادلّ عليه اللفظ لا فى محل النطق أى يكون حكما لغير المذكور وحالا من أحواله . والحاصل أن الألفاظ قوالب للمعانى المستفادة منها فتارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحا وتارة من جهته تلويحا فالأول المنطوق والثانى المفهوم . والمنطوق ينقسم الى قسمين : الأول مالا يحتمل التأويل وهو النص والثانى مايحتمله وهو الظاهر . والأول أيضا ينقسم الى قسمين : صريح ان دلّ عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن وغير صريح ان دلّ عليه بالالتزام . وغير الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء و إيماء واشارة فدلالة الاقتضاء هى اذا توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه مع كون ذلك مقصود المتكلم . ودلالة الإيماء أن يقترن اللفظ بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا وسيأتى بيان هذا فى القياس . ودلالة الاشارة حيث لا يكون مقصودا للمتكلم . والمفهوم ينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فمفهوم الموافقة حيث يكون المسكوت عنه موافقا للملفوظ به فان كان أولى بالحكم من المنطوق به فيسمى فحوى الخطاب وان كان مساويا له فيسمى لحن الخطاب . وحكى الماوردى والرويانى فى الفرق بين فحوى الخطاب ولحن الخطاب وجهين : أحدهما أن الفحوى مانبه عليه اللفظ واللحن مالاح فى اللفظ ، وثانيهما أن الفحوى مادلّ على ماهو أقوى منه واللحن مادلّ على مثله وقال القفال ان فحوى الخطاب مادلّ المظهر على المسقط واللحن مايكون محالا على غير المراد والأولى ماذكرناه أولا . وقد شرط بعضهم فى مفهوم الموافقة أن يكون أولى من المذكور وقد نقله إمام الحرمين الجوينى فى البرهان عن الشافعى وهو ظاهر كلام الشيخ أبى اسحق الشيرازى ونقله الهندى عن الأكثرين . وأما الغزالى وفخر الدين الرازى وأتباعهما فقد جعلوه قسمين : تارة يكون أولى وتارة يكون مساويا وهو الصواب فجعلوا شرطه أن لا يكون المعنى فى المسكوت عنه أقلّ مناسبة للحكم من المعنى المنطوق به قال الزركشى وهو ظاهر كلام الجمهور من أصحابنا وغيرهم . وقد اختلفوا فى دلالة النص على مفهوم الموافقة هل هى لفظية أو قياسية على قولين حكاهما الشافعى فى الأم وظاهر كلامه ترجيح أنه قياس ونقله الهندى فى النهاية عن الأكثرين قال الصيرفى ذهبت طائفة جلة سيدهم الشافعى إلى أن هذا هو القياس الجلىّ وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى شرح اللمع إنه الصحيح وجرى عليه القفال الشاشى فذكره فى أنواع القياس قال سليم الرازى الشافعى يومئ إلى أنه قياس جلىّ لايجوز ورود الشرع بخلافه قال وذهب المتكلمون بأسرهم الأشعرية والمعتزلة إلى أنه مستفاد من النطق وليس بقياس قال الشيخ أبو حامد الاسفرائنى الصحيح من المذاهب أنه جار مجرى النطق لا مجرى دلالة النص لكن دلالته لفظية . ثم اختلفوا فقيل إن المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوى إلى المنع من أنواع الأذى وقيل إنه فهم بالسياق والقرائن وعليه المحققون من أهل هذا القول كالغزالى وابن القشيرى والآمدى وابن الحاجب والدلالة عندهم مجازية من باب إطلاق الأخص و إرادة الأعم قال الماوردى والجمهور على أن دلالته من جهة اللغة لا من القياس . قال القاضى

ابو

سائر الخصوصيات كخصوصية القائل وخصوصية الطرفين ومنها عموم الشىء المنسوب والمنسوب اليه إذ مع ملاحظة عمومهما لا يحتمل الكذب فان شيئا مّا ضرورى الثبوت لشىء مّا وحينئذ يصدق الحد على كل ماذكر كغيره وان كان مع النظر للخصوص قد يدخله كل منهما (كقولك قام زيد) فانه مع النظر لخصوص القائل والطرفين (يحتمل أن يكون صدقا وأن يكون كذبا) أى اذا صدق وذا كذب أو صادقا وكاذبا وان كان قد يتعين صدقه أو كذبه بالقرائن وقد يقطع بصدقه أو كذبه لأمر خارجى عن مجرد مفهومه كخصوصية القائل أو الطرفين (الأول) أى الذى يقطع بصدقه لذلك (كخبر الله تعالى) فانه يقطع بصدقه لخصوصية القائل (والثانى) أى الذى يقطع بكذبه لذلك (كقولك الضدان يجتمعان) فانه يقطع بكذبه باعتبار خصوصية الطرفين (والخبر ينقسم إلى قسمين آحاد ومتواتر فالمتواتر) بدأ به على عكس التقسيم لاعتباره فى معنى الآحاد نفى معنى التواتر والاستقباع الآحاد مايطول (ما) أى خبر من شأنه أنه

أبو بكر الباقلانى القول بمفهوم الموافقة من حيث الجملة مجمع عليه قال ابن رشد لاينبغى للظاهرية أن يخالفوا فى مفهوم الموافقة لأنه من باب السمع والذى ردّ ذلك يرد نوعا من الخطاب قال الزركشى وقد خالف فيه ابن حزم قال ابن تيمية وهو مكابرة .

المسألة الثانية : مفهوم المخالفة وهو حيث يكون المسكوت عنه مخالفا المذكور فى الحكم إثباتا ونفيا فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به ويسمى دليل الخطاب لأن دليله من جنس الخطاب أولأن الخطاب دال عليه . قال القرافى وهل المخالفة بين المنطوق والمسكوت بضد الحكم المنطوق به أونقيضه الحق الثانى . ومن تأمل المفهومات وجدها كذلك . وجميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور إلا مفهوم اللقب ، وأنكر أبوحنيفة الجميع وحكاه الشيخ أبواسحق الشيرازى فى شرح اللمع عن القفال الشاشى وأبى حامد المروزى وأما الأشعرى فقال القاضى إن النقلة نقلوا عنه القول بالمفهوم كما نقلوا عنه نفى صيغ العموم وقد أضيف اليه خلاف ذلك وأنه قال بمفهوم الخطاب وذكر شمس الأئمة السرخسى من الحنفية فى كتاب السير أنه ليس بحجة فى خطابات الشرع وأما فى مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة وعكس ذلك بعض المتأخرين من الشافعية فقال هو حجة فى كلام الله ورسوله وليس بحجة فى كلام المصنفين وغيرهم كذا حكاه الزركشى . واختلف المثبتون للمفهوم فى مواضع .

أحدها : هل هو حجة من حيث اللغة أوالشرع وفى ذلك وجهان للشافعية حكاهما الماوردى والرويانى قال ابن السمعانى والصحيح أنه حجة من حيث اللغة وقال الفخر الرازى لايدل على النفى بحسب اللغة لكنه يدل عليه بحسب العرف العام وذكر فى المحصول فى باب العموم أنه يدل عليه العقل .

الموضع الثانى : اختلفوا أيضا فى تحقيق مقتضاه أنه هل يدل على نفى الحكم عما عدا المنطوق به مطلقا سواء كان من جنس المثبت أولم يكن أوتختص دلالته بما اذا كان من جنسه فاذا قال فى الغنم السائمة الزكاة فهل نفى الزكاة عن المعلوفة مطلقا سواء كانت من الإبل أوالبقر أوالغنم أوهو مختص بالمعلوفة من الغنم وفى ذلك وجهان حكاهما الشيخ أبو حامد الاسفرائنى والشيخ أبواسحق الشيرازى وسليم الرازى وابن السمعانى والفخر الرازى قال الشيخ أبوحامد والصحيح تخصيصه بالنفى عن معلوفة الغنم فقط . قلت هو الصواب .

الموضع الثالث : هل المفهوم المذكور يرتقى إلى أن يكون دليلا قاطعا أولا يرتقى إلى ذلك قال إمام الحرمين الجوينى إنه يكون قطعيا وقيل لا .

الموضع الرابع : إذا دلّ الدليل على إخراج صورة من صور المفهوم فهل يسقط المفهوم بالكلية أو يتمسك به فى البقية وهذا يمشى على الخلاف فى حجية العموم اذا خص وقد تقدم الكلام فى ذلك

الموضع الخامس : هل يجب العمل به قبل البحث عما يوافقه أو يخالفه من منطوق أومفهوم آخر فقيل حكمه حكم العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وحكى القفال الشاشى فى ذلك وجهين :

المسئلة الثالثة : للقول بمفهوم المخالفة شروط .

الأول : أن لايعارضه ماهو أرجح منه من منطوق أومفهوم موافقة وأما اذا عارضه قياس فلم يجوز القاضى أبو بكر الباقلانى ترك المفهوم به مع تجويزه ترك العموم بالقياس كذا قال ولاشك أن القياس المعمول به يخصص عموم المفهوم كما يخصص عموم المنطوق واذا تعارضا على وجه لا يمكن الجمع بينهما وكان كل واحد منهما معمولا به فالمجتهد لايخفى عليه الراجح منهما من المرجوح وذلك يختلف باختلاف المقامات وبما يصاحب كل واحد منهما من القرائن المقوية له . قال شارح اللمع دليل الخطاب إنما يكون

بحيث (يوجب) بنفسه إيجابا عاديا (العلم) أى حصول العلم بصدق مضمونه و إن تخلف عنه ذلك الحصول بالفعل لمانع كحصوله بغيره إذ يمتنع تحصيل الحاصل فخرج بقوله يوجب العلم بالمعنى المذكور ما لايوجبه كذلك و بقولنا بنفسه ما لايوجبه بنفسه بل إما بواسطة القرائن الزائدة عن القرائن التى لاينفك الخبر عنها عادة كخبر ملك أخبر بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه قرائن الصراخ والجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة دون موت مثله وخروج الملك وأكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من أنفسنا وجدانا ضروريا لايتطرق اليه الشك واعترض بأن العلم بذلك لم يحصل بالخبر بل بالقرائن وأجيب بأنه حصل بالخبر بضميمة القرائن إذ لولا الخبر لجوّزنا موت شخص آخر وأما بغير القرائن كالعلم بمضمون الخبر بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين أو بالنظر كقولنا العالم

حجة اذا لم يعارضه ماهو أقوى منه كالنص والتنبيه فان عارضه أحدهما سقط وان عارضه عموم صح التعلق بعموم دليل الخطاب على الأصح وان عارضه قياس جلى قدم القياس وأما الخفى فان جعلناه حجة كالنطق قدم دليل الخطاب وان جعلناه كالقياس فقد رأيت بعض أصحابنا يقدمون كثيرا القياس فى كتب الخلاف والذى يقتضيه المذهب أنهما يتعارضان .

الشرط الثانى : أن لا يكون المذكور قصد به الامتنان كقوله تعالى — لتأكلوا منه لحما طريا — فانه لا يدل على منع أكل ماليس بطرى .

الشرط الثالث : أن لا يكون المنطوق خرج جوابا عن سؤال متعلق بحكم خاص ولا حادثة خاصة بالمذكور هكذا قيل ولا وجه لذلك فانه لااعتبار بخصوص السبب ولابخصوص السؤال وقد حكى القاضى أبو يعلى فى ذلك احتمالين قال الزركشى ولعل الفرق يعنى بين عموم اللفظ وعموم المفهوم أن دلالة المفهوم ضعيفة تسقط بأدنى قرينة بخلاف اللفظ العام . قلت وهذا فرق قوى لكنه انما يتم فى المفاهيم التى دلالتها ضعيفة أما المفاهيم التى دلالتها قوية قوة تلحقها بالدلالات اللفظية فلا . قال ومن أمثلته قوله تعالى — لاتأكلوا الربا أضعافا مضاعفة — فلا مفهوم للاضعاف لأنه جاء على النهى عما كانوا يتعاطونه بسبب الآجال كان الواحد منهم إذاحل دينه يقول إما أن تعطى وأما أن تربى فيتضاعف بذلك أصل دينه مرارا كثيرة فنزلت الآية على ذلك .

الشرط الرابع : أن لا يكون المذكور قصد به التفخيم وتأكيد الحال كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد الحديث فان التقييد بالإيمان لامفهوم له وانما ذكر لتفخيم الأمر .

الشرط الخامس : أن يذكر مستقلا فلو ذكر على وجه التبعية لشىء آخر فلا مفهوم له كقوله تعالى — ولاتباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد — فان قوله فى المساجد لامفهوم له لأن المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقا .

الشرط السادس : أن لايظهر من السياق قصد التعميم فان ظهر فلا مفهوم له كقوله تعالى والله على كل شىء قدير — للعلم بأن الله سبحانه قادر على المعدوم والممكن وليس بشىء فان المقصود بقوله على كل شىء التعميم .

الشرط السابع : أن لايعود على أصله الذى هو المنطوق بالإبطال أما لو كان كذلك فلايعمل به .

الشرط الثامن : أن لا يكون قد خرج مخرج الأغلب كقوله تعالى — وربائبكم اللاتى فى حجوركم — فان الغالب كون الربائب فى الحجور فقيد به لذلك لالأن حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه ونحو ذلك كثير فى الكتاب والسنة .

المسألة الرابعة : فى أنواع مفهوم المخالفة .

النوع الأول : مفهوم الصفة ، وهى تعليق الحكم على الذات بأحد الأوصاف نحو فى سائمة الغنم زكاة والمراد بالصفة عند الأصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه ليس بشرط ولاغاية ولا يريدون به النعت فقط وهكذا عند أهل البيان فان المراد بالصفة عندهم هى المعنوية لا النعت وانما يخص الصفة بالنعت أهل النحو فقط و بمفهوم الصفة أخذ الجمهور وهو الحق لما هو معلوم من لسان العرب أن الشىء إذا كان له وصفان فوصف بأحدهما دون الآخر كان المراد به مافيه تلك الصفة دون الآخر ، وقال أبوحنيفة وأصحابه و بعض الشافعية والمالكية إنه لا يؤخذ به ولا يعمل عليه ووافقهم من أئمة اللغة الأخفش وابن فارس وابن جنى .

وقال

حادث فليس شىء مما ذكر متواترا بخلاف مايوجب العلم بواسطة القرائن التى لاينفك الخبر عنها عادة وهى ما يلزمه عادة من أحوال فى نفس الخبر كالهيآت المقارنة الموجبة لتحقيق مضمونه وفى المخبر أى المتكلم ككونه موسوما بالصدق مباشرا للأمر الذى أخبر به والمخبر عنه أى الواقعة التى أخبروا بوقوعها لكونها أمرا قريب الوقوع ليحصل باخبار عدد أقل أو بعيدة فيفتقر إلى أكثر فانه من المتواتر وان كان حصول العلم بمعونة مثل هذه القرائن ولذلك يتفاوت عدد التواتر هذا حاصل مافى العضد وحاشيته وغيرهما وعليه فيدخل فى حد المصنف المتواتر بما ذكر خبر الواحد إذا وجب العلم بمعونة القرائن التى لا تنفك عن الخبر عادة كخبر النبى عليه الصلاة والسلام عن دخول زيد الدار مثلا فانه يوجب العلم مع أنه ليس من المتواتر كماهو صريح كلامهم و يمكن أن يجاب بأن قوله الآتى وهو أن يروى الخ من تتمة هذا الحد لبيان المراد بمايوجب العلم هنا فالمعنى

وقال المازرى (١) من الشافعية بالتفصيل بين أن يقع ذلك جواب سائل فلا يعمل به و بين أن يقع ابتداء فيعمل به فانه لابد لتخصيصه بالذكر من موجب وفى جعل هذا التفصيل مذهبا مستقلا نظر فانه قد تقدم أن من شرط الأخذ بالمفهوم عند القائلين به أن لا يقع جوابا لسؤال . وقال أبو عبد الله البصرى إنه حجة فى ثلاث صور أن يرد مورد البيان كقوله فى سائمة الغنم الزكاة أو مورد التعليم كقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى خبر التحالف والسلعة قائمة أو يكون ماعدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فانه يدل على أنه لايحكم بالشاهد الواحد لأنه داخل تحت الشاهدين ولا يدل على نفى الحكم فيما سوى ذلك وقال امام الحرمين الجوينى بالتفصيل بين الوصف المناسب وغيره فقال بمفهوم الأول دون الثانى وعليه يحمل نقل الرازى عنه للمنع ونقل ابن الحاجب عنه الجواز . وقد طول أهل الأصول الكلام على استدلال هؤلاء المختلفين لما قالوا به وليس فى ذلك حجة واضحة لأن المبحث لغوى واستعمال أهل اللغة والشرع لمفهوم الصفة وعملهم به معلوم لكل من له علم بذلك .

النوع الثانى : مفهوم العلة وهو تعليق الحكم بالعلة نحو حرمت الخمر لاسكارها والفرق بين هذا النوع والنوع الأول أن الصفة قد تكون علة كالاسكار وقد لا تكون علة بل متممة كالسوم فان الغنم هى العلة والسوم متمم لها قال القاضى أبو بكر الباقلانى والغزالى والخلاف فيه وفى مفهوم الصفة واحد .

النوع الثالث : مفهوم الشرط ، والشرط فى اصطلاح المتكلمين مايتوقف عليه المشروط ولا يكون داخلا فى المشروط ولامؤثرا فيه وفى اصطلاح النحاة مادخل عليه أحد الحرفين إن أواذا أو مايقوم مقامهما مما يدل على سببية الأول ومسببية الثانى وهذا هو الشرط اللغوى وهو المراد هنا لاالشرعى ولا العقلى وقد قال به القائلون بمفهوم الصفة ووافقهم على القول به بعض من خالف فى مفهوم الصفة ولهذا نقله أبو الحسين السهيلى فى آداب الجدل عن أكثر الحنفية . ونقله ابن القشيرى عن معظم أهل العراق ونقله امام الحرمين عن أكثر العلماء وذهب أكثر المعتزلة كما نقله عنهم صاحب المحصول إلى المنع من الأخذ به ، ورجح المنع المحققون من الحنفية وروى عن أبى حنيفة ونقله ابن التلمسانى عن مالك . واختاره القاضى أبو بكر الباقلانى والغزالى والآمدى وقد بالغ امام الحرمين فى الرد على المانعين ولاريب أنه قول مردود وكل ماجاءوا به لاتقوم به الحجة والأخذ به معلوم من لغة العرب والشرع فان من قال لغيره ان أكرمتنى أكرمتك ومتى جئتنى أعطيتك ونحو ذلك (٢) مما لاينبغى أن يقع فيه خلاف بين كل من يفهم لغة العرب وانكار ذلك مكابرة وأحسن مايقال لمن أنكره عليك بتعلم لغة العرب فان انكارك لهذا يدل على أنك لا تعرفها .

النوع الرابع : مفهوم العدد وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص فانه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدا كان أو ناقصا وقد ذهب إليه الشافعى كما نقله عنه أبو حامد وأبو الطيب الطبرى والماوردى وغيرهم ونقله أبو الخطاب الحنبلى عن أحمد بن حنبل و به قال مالك وداود الظاهرى و به قال صاحب الهداية من الحنفية ومنع من العمل به المانعون بمفهوم الصفة . قال الشيخ أبو حامد وابن السمعانى وهو دليل كالصفة سواء . والحق ماذهب إليه الأولون والعمل به معلوم من لغة العرب ومن الشرع فان من أمر بأمر وقيده بعدد مخصوص فزاد المأمور على ذلك العدد أو نقص عنه

(١) كذا بالأصل ولعل صوابه الماوردى لأن المازرى من المالكية .

(٢) كذا بالأصل وفى العبارة سقط ظاهر ولعله هكذا فهم منه أنه لايستحق الاكرام والاعطاء عند عدم اكرامه المتكلم ومجيئه إليه وذلك مما لاينبغى الخ والله أعلم .

وهو أى مايوجب العلم هنا أى المراد به ماذكر لامطلقا وعلى هذا فالآحاد هو ما لايوجب العلم على هذا الوجه الذى منه كون الراوى الجماعة المذكورة وان أوجبه من وجه آخر كاسيعلم من تقريره وبذلك يظهر انحصار الخبر فى القسمين واندفاع ما أورده التاج الفزارى فى شرحه (وهو) أى المتواتر أوما يوجب العلم (أن يروى) أى حاله أن يروى أو هو ذو أن يروى (جماعة) وإن لم يكن فيهم معصوم ولا أهل القلة خلافا لمن اشترط الأول والالم يمتنع الكذب ولمن اشترط الثانى لأنه يمتنع تواطؤهم عادة للخوف بخلاف أهل العزة فانهم لايخافون فيزيدون على الأربعة كما اعتمده فى جمع الجوامع حيث قال ولا تكفى الأربعة وفاقا للقاضى والشافعية ومازاد عليها صالح اه ولو فساقا وكفارا وأرقاء وإناثا وشملت العبارة الصبيان المميزين وعللوا عدم كفاية الأربعة باحتياجهم إلى التزكية فيما لوشهدوا بالزنا فلا يفيد قولهم العلم وقضيته أنه لوزاد الشهود على الأربعة استغنى عن التزكية وكلام الفقهاء لايساعده ولما توقف

فأنكر عليه الآمر الزيادة أو النقص كان هذا الانكار مقبولا عند كل من يعرف لغة العرب . فان ادعى المأمور أنه قد فعل ما أمر به مع كونه نقص عنه أو زاد عليه كانت دعواه هذه مردودة عند كل من يعرف لغة العرب .

النوع الخامس : مفهوم الغاية وهو مد الحكم بالى أو حتى وغاية الشيء آخره و إلى العمل به ذهب الجمهور و به قال بعض من لم يعمل بمفهوم الشرط كالقاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي والقاضي عبدالجبار وأبي الحسين قال ابن القشيري واليه ذهب معظم نفاة المفهوم وكذا قال القاضي أبو بكر حاكيا لذلك . وحكى ابن برهان وصاحب المعتمد الاتفاق عليه قال سليم الرازي لم يختلف أهل العراق في ذلك وقال القاضي في التقريب صار معظم نفاة دليل الخطاب إلى أن التقييد بحرف الغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية قال ولهذا أجمعوا على تسميتها غاية وهذا من توقيف اللغة معلوم فكان بمنزلة قولهم تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها انتهى . ولم يخالف في ذلك إلا طائفة من الحنفية والآمدي ولم يتمسكوا بشيء يصلح للتمسك به قط بل صمموا على منعه طردا لباب المنع من العمل بالمفاهيم وليس ذلك بشيء .

النوع السادس : مفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بالاسم العلم نحو قام زيد أو اسم النوع نحو في الغنم زكاة ولم يعمل به أحد إلا أبو بكر الدقاق كذا قيل ، وقال سليم الرازي في التقريب صار إليه الدقاق وغيره من أصحابنا يعني الشافعية وكذا حكاه عن بعض الشافعية ابن فورك ثم قال وهو الأصح قال الكيا الطبري في التلويح إن ابن فورك كان يميل إليه وحكاه السهيلي في نتائج الفكر عن أبي بكر الصيرفي ونقله عبدالعزيز في التحقيق عن أبي حامد المروزي . قال الزركشي والمعروف عن أبي حامد انكار القول بالمفهوم مطلقا وقال إمام الحرمين الجويني في البرهان وصار إليه الدقاق وصار إليه طوائف من أصحابنا ونقله أبو الخطاب الحنبلي في التمهيد عن منصوص أحمد قال و به قال مالك وداود وبعض الشافعية انتهى ونقل القول به عن ابن خواز منداد والباجي وابن القصار ، وحكى ابن برهان في الوجيز التفصيل عن بعض الشافعية وهو أنه يعمل به في أسماء الأنواع لا في أسماء الأشخاص ، وحكى ابن حمدان وأبو يعلى من الحنابلة تفصيلا آخر وهو العمل بما دلت عليه القرينة دون غيره . والحاصل أن القائل به كلا أو بعضا لم يأت بحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية ومعلوم من لسان العرب أن من قال رأيت زيدا لم يقتض أنه لم ير غيره قطعا وأما إذا دلت القرينة على العمل به فذلك ليس إلا للقرينة فهو خارج عن محل النزاع .

النوع السابع : مفهوم الحصر وهو أنواع أقواها ما و إلا نحو ما قام إلا زيد وقد وقع الخلاف فيه هل هو من قبيل المنطوق أو المفهوم و بكونه منطوقا جزم الشيخ أبو اسحق الشيرازي في الملخص ورجحه القرافي في القواعد وذهب الجمهور إلى أنه من قبيل المفهوم وهو الراجح والعمل به معلوم من لغة العرب ولم يأت من لم يعمل به بحجة مقبولة . ثم الحصر بانما وهو قريب مما قبله في القوة قال الكيا الطبري وهو أقوى من مفهوم الغاية وقد نص عليه الشافعي في الأم وصرح هو وجمهور أصحابه أنها في قوة الاثبات والنفي بما والا وذهب ابن سريج وأبو حامد المروزي أن حكم ما عدا الاثبات موقوف على الدليل بما تضمنه من الاحتمال وقد وقع الخلاف هل هو منطوق أو مفهوم والحق أنه مفهوم وأنه معمول به كما يقتضيه لسان العرب ثم حصر المبتدأ في الخبر وذلك بأن يكون معرفا باللام أو الاضافة نحو العالم زيد وصديقي عمرو فانه يفيد الحصر اذ المراد بالعالم و بصديقي هو الجنس فيدل على العموم اذ لم تبن هناك قرينة تدل على العهد فهو يدل بمفهومه على نفي العلم عن غير زيد ونفي الصداقة عن غير عمرو وذلك أن الترتيب الطبعي أن يقدم الموصوف على الوصف فاذا قدم الوصف على الموصوف معرفا

باللام

القاضي في كفاية الخمسة مع جزمه بعدم كفاية الأربعة أورد العضد عليه أن وجوب التزكية مشترك أي فلا وجه للجزم بعدم الحصول في الأربعة والتردد في الخمسة ثم جوز الفرق بشيء آخر وقال السعد رحمه الله قد يجاب عن أصل استدلال القاضي بأن أمر الشهادة أضيق و بالاحتياط أجدر اه وقوله (لا يقع) أي يمتنع عادة أو عقلا بملاحظة العادة (التواطؤ) أي التوافق منهم (على الكذب) صفة جماعة والرابط محذوف كما قررناه وقوله (عن) جماعة (مثلهم) في امتناع وقوع توافقهم على الكذب متعلق بيروى وقوله (وهكذا) متعلق بمحذوف أي و يروى مثلهم هكذا أي كرواية هؤلاء الجماعة في أنها عن مثلهم فيما ذكر أو وتجري الرواة أو الرواية كذا بأن يكون كل راو جماعة بالصفة المذكورة تروى عن مثلها و يستمر الحال على ذلك بأن يكون كل طبقة جماعة بالصفة المذكورة (إلى أن ينتهي) الأمر والرواية (إلى) الشيء (المخبر عنه) أي الواقعة التي أخبر بوقوعها سواء كانت بعينها متعلق أخبارهم ويسمى الخبر

باللام أو الاضافة أفاد العدول مع ذلك التعريف أن نفى ذلك الوصف عن غير الموصوف مقصود للمتكلم وقيل إنه يدل على ذلك بالمنطوق . والحق أن دلالته مفهومية لا منطوقية والى ذلك ذهب جماعة من الفقهاء والأصوليين ومنهم إمام الحرمين الجوينى والغزالى وأنكره جماعة منهم القاضى أبو بكر الباقلانى والآمدى و بعض المتكلمين والكلام فى تحقيق أنواع الحصر محرر فى علم البيان وله صور غير ماذكرناه ههنا وقد تتبعتها من مؤلفاتهم ومن مثل كشاف الزمخشرى وما هو على نمطه فوجدتها تزيد على خمسة عشر نوعا وجمعت فى تقرير ذلك بحثا .

النوع الثامن : مفهوم الحال أى تقييد الخطاب بالحال ، وقد عرفت أنه من جملة مفاهيم الصفة لأن المراد الصفة المعنوية لا النعت ، و إنما أفردناه بالذكر تكميلا للفائدة . قال ابن السمعانى ولم يذكره المتأخرون لرجوعه الى الصفة وقد ذكره سليم الرازى فى التقريب وابن فورك .

النوع التاسع : مفهوم الزمان كقوله تعالى ـ الحج أشهر معلومات ـ وقوله ـ إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة ـ وهو حجة عند الشافعى كما نقله الغزالى وشيخه وهو فى التحقيق داخل فى مفهوم الصفة باعتبار متعلق الظرف المقدر كما تقرر فى علم العربية .

النوع العاشر مفهوم المكان نحو جلست أمام زيد وهو حجة عند الشافعى كما نقله الغزالى وفخر الدين الرازى ومن ذلك لو قال بع فى مكان كذا فانه يتعين وهو أيضا راجع الى مفهوم الصفة لما عرفت فى النوع الذى قبله .

الباب التاسع

من المقصد الرابع فى النسخ

وفيه سبع عشرة مسئلة

المسئلة الأولى : فى حده ، وهو فى اللغة الابطال والازالة ومنه نسخت الشمس الظل والريح آثار القدم ومنه تناسخ القرون وعليه اقتصر العسكرى و يطلق و يراد به النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أى نقلته ومنه قوله تعالى ـ إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ـ ومنه تناسخ المواريث ثم اختلفوا هل هو حقيقة فى المعنيين أم فى أحدهما دون الآخر فحكى الصفى الهندى عن الأكثرين أنه حقيقة فى الازالة مجاز فى النقل وقال القفال الشاشى إنه حقيقة فى النقل . وقال القاضى أبو بكر الباقلانى والقاضى عبد الوهاب والغزالى إنه حقيقة فيهما مشترك بينهما لفظا لاستعماله فيهما ، وقال ابن المنير فى شرح البرهان إنه مشترك بينهما اشتراكا معنويا لأن بين نسخ الشمس الظل ونسخ الكتاب مقدارا مشتركا وهو الرفع وهو فى الظل بين لأنه زال بضده وفى نسخ الكتاب متعذر من حيث إن الكلام المنسوخ بالكتابة لم يكن مستفادا إلا من الأصل فكان للأصل بالافادة خصوصية فاذا نسخ الأصل ارتفعت تلك الخصوصية وارتفاع الأصل [1] والخصوصية سواء فى مسمى

(١) كذا بالأصل ولعل صوابه الظل تأمل .

حينئذ متواترا أو تواترا لفظيا أو قدرا مشتركا بين متعلقات أخبارهم و يسمى حينئذ متواترا تواترا معنويا وههنا بحث وهو أن الحد لا يشمل ما لو كان المخبرون طبقة واحدة أو طبقتين فقط مع أنه لاشبهة أن ذلك من المتواتر وكأنه بنى الأمر على الغالب و إن لم يناسب ذلك مقام التعريف و إذا كان المتواتر ما يوجب العلم (فيكون) أى فلا بد أن يكون (فى الأصل) أى فى أول مراتبه وهو طبقته الأولى ناشئا (عن) إحساس من الطبقة الأولى بالمخبر عنه من نحو (مشاهدة أو سماع) أو لمس له (لا عن اجتهاد) قال فى شرح جمع الجوامع لجواز الغلط فيه اه أى بخلاف الاحساس وفيه بحث لتصريح الأئمة بجواز الغلط فى الاحساس أيضا اللهم إلا أن يمنع وقوعه من الجمع المذكور وذلك (كالاخبار) بوجود مكة الحاصل (عن مشاهدة مكة أو) الاخبار عن إخباره صلى الله عليه وسلم عن الله الحاصل (عن سماع خبر الله من النبى صلى الله عليه وسلم) أو الاخبار بوجود هذا الجسم فى هذا المكان عن لمسه فيه فى نحو ظلمة

فعلم أن قوله عن مشاهدة مكة ليس صلة الاخبار على أنه المخبر عنه بل على أنه مستند الاخبار ويجوز جعل الفاء في قوله فيكون في الأصل لمجرد العطف على قوله ينتهي فيستغنى عن تكلف مايتفرع عليه والاخبار عن مشاهدة مكة وما بعده ملتبس (بخلاف) أي بمخالفة (الاخبار عن) أمر (مجتهد فيه) بأن يستند الاخبار عنه الى الاجتهاد فليس من المتواتر لجواز الغلط فيه وذلك (كاخبار الفلاسفة بقدم العالم) فانه عن اجتهاد فليس من المتواتر (و) الخبر (الآحاد) هذا محل الكلام عليه وفي قوله (وهو مقابل المتواتر) دفع لما يتوهم أنه مارواه واحد عن واحد وليس كذلك بل هو مالم يبلغ رواته عدد التواتر بل أو بلغه وكان في الأصل عن اجتهاد كما يقتضيه كونه مقابل المتواتر (وهو) أي الآحاد الخبر (الذي يوجب العمل) بشرطه من العدالة وغيرها أي يكون سببا في وجوب العمل بمضمونه كذلك (ولا يوجب) بنفسه ايجابا عاديا (العلم) أي حصول العلم بمضمونه على الوجه السابق في التواتر

الرفع وقيل القدر المشترك بينهما هو التغيير وقد صرح به الجوهري . قال في المحصول فان قيل وصفهم الريح بأنها ناسخة للآثار والظل [1] هو الله تعالى وإذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ماذكرتموه ونقول النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كأنك تنقله اليه أو تنقل حكايته ومنه تناسخ الأرواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث إنما هو التحول من واحد الى آخر بدلا عن الأول فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل و يلزم أن لا يكون حقيقة في الازالة دفعا للاشتراك وعليكم الترجيح . الجواب عن الأول من وجهين . أحدهما أنه لايمتنع أن يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح المؤثرين فهب أنه كذلك لكن متمسكنا اطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لاسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس وعن الثاني أن النقل أخص من الزوال لأنه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة حصلت عقيبها صفة أخرى فاذا مطلق العدم أعم من عدم تحصل شيء آخر عقيبه و إذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة في العام أولى من جعله حقيقة في الخاص على ماتقدم تقريره في كتاب اللغات انتهى وأما في الاصطلاح فقال جماعة منهم القاضي أبو بكر الباقلاني والصيرفي والشيخ أبو اسحق الشيرازي والغزالي والآمدي وابن الأنباري وغيرهم هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه ، و إنما آثروا الخطاب على النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم فانه يجوز نسخ جميع ذلك . وقالوا الدال على ارتفاع الحكم ليتناول الأمر والنهي والخبر وجميع أنواع الحكم وقالوا بالخطاب المتقدم ليخرج إيجاب العبادات ابتداء فانه يزيل حكم العقل ببراءة الذمة ولا يسمى نسخا لأنه لم يزل حكم خطاب . وقالوا على وجه لولاه لكان ثابتا لأن حقيقة النسخ الرفع وهو إنما يكون رافعا لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقي . وقالوا مع تراخيه عنه لأنه لو اتصل لكان بيانا لمدة العبادة لا نسخا . وقد اعترض على هذا الحد بوجوه . الأول أن النسخ هو نفس الارتفاع والخطاب إنما هو دال على الارتفاع وفرق بين الرافع و بين نفس الارتفاع . الثاني أن التقييد بالخطاب خطأ لأن النسخ قد يكون فعلا كما يكون قولا . الثالث أن الأمة إذا اختلفت على قولين ثم أجمعت بعد ذلك على أحدهما فهذا الاجماع خطاب مع أن الاجماع لاينسخ به . الرابع أن الحكم الأول قد يثبت بفعل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وليس هو الخطاب . قال الرازي في المحصول والأولى أن يقال الناسخ طريق شرعي يدل على أن مثل الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لايوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا . وفيه أن قوله مثل الحكم الذي الخ يشمل ما كان مماثلا له في وجه من الوجوه فلايتم النسخ لحكم إلا برفع جميع المماثلات له في شيء مما يصح عنده اطلاق المماثلة عليه وقال الزركشي المختار في حده اصطلاحا أنه رفع الحكم الشرعي بخطاب وفيه أن الناسخ قد يكون فعلا لاخطابا وفيه أيضا أنه أهمل تقييده بالتراخي ولا يكون نسخ إلا به . وقال ابن الحاجب في مختصر المنتهى إنه في الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر . واعترض عليه بأن الحكم راجع الى كلام الله سبحانه وهو قديم والقديم لايرفع ولا يزول . وأجيب بأن المرفوع تعلق الحكم بالمكلف لاذاته ولا تعلقه الذاتي . وقال جماعة هو في الاصطلاح الخطاب الدال على انتهاء الحكم الشرعي مع التأخير عن موارده و يرد على قيد الخطاب ماتقدم فالأولى أن يقال هو

(١) كذا بالأصل وفي العبارة سقط يقتضيه السياق ولعله هكذا والشمس بأنها ناسخة للظل مجاز إذ الناسخ هو الله تعالى والله أعلم .

رفع حكم شرعي بمثله مع تراخيه عنه .

المسألة الثانية : النسخ جائز عقلا واقع سمعا بلاخلاف فى ذلك بين المسلمين الاما يروى عن أبى مسلم الأصفهانى فانه قال انه جائز غير واقع و إذا صح هذا عنه فهو دليل على أنه جاهل بهذه الشريعة المحمدية جهلا فظيعا وأعجب من جهله بها حكاية من حكى عنه الخلاف فى كتب الشريعة فانه انما يعتد بخلاف المجتهدين لابخلاف من بلغ فى الجهل الى هذه الغاية . وأما الجواز فلم يحك الخلاف فيه الاعن اليهود وليس بنا إلى نصب الخلاف بيننا و بينهم حاجة ولاهذه بأول مسئلة خالفوا فيها أحكام الاسلام حتى يذكر خلافهم فى هذه المسئلة ولكن هذا من غرائب أهل الأصول على أنا قد رأينا فى التوراة فى غير موضع أن الله سبحانه رفع عنهم أحكاما لما تضرعوا اليه وسألوا منه رفعها وليس النسخ الا هذا ولهذا لم يحكه من له معرفة بالشريعة الموسوية الاعن طائفة من اليهود وهم الشمعونية ولم يذكروا لهم دليلا الاما ذكره بعض أهل الأصول من أن النسخ بداء والبداء ممتنع عليه وهذا مدفوع بأن النسخ لايستلزم البداء لاعقلا ولاشرعا وقد جوزت الرافضة البداء عليه عزوجل لجواز النسخ وهذه مقالة توجب الكفر بمجردها .

والحاصل أن النسخ جائز عقلا واقع شرعا من غير فرق بين كونه فى الكتاب أو السنة وقد حكى جماعة من أهل العلم اتفاق أهل الشرائع عليه فلم يبق فى المقام مايقتضى تطويل المرام . وقد أول جماعة خلاف أبى مسلم الأصفهانى المذكور سابقا بما يوجب أن يكون الخلاف لفظيا قال ابن دقيق العيد نقل عن بعض المسلمين انكار النسخ لابمعنى أن الحكم الثابت لايرتفع بل بمعنى أنه ينتهى بنص دل على انتهائه فلا يكون نسخا ونقل عنه أبو اسحق الشيرازى والفخر الرازى وسليم الرازى أنه انما أنكر الجواز وأن خلافه فى القرآن خاصة لا كما نقل عنه الآمدى وابن الحاجب أنه أنكر الوقوع . وعلى كلا التقديرين فذلك جهالة منه عظيمة للكتاب والسنة ولأحكام العقل فانه ان اعترف بأن شريعة الاسلام ناسخة لما قبلها من الشرائع فهذا بمجرده يوجب عليه الرجوع عن قوله وان كان لايعلم ذلك فهو جاهل بما هو من الضروريات الدينية وان كان مخالفا لكونها ناسخة للشرائع فهو خلاف كفرى لايلتفت الى قائله . نعم إذا قال إن الشرائع المتقدمة مغياة بغاية هى البعثة المحمدية وأن ذلك ليس بنسخ فذلك أخف من انكار كونه نسخا غير مقيد بهذا القيد . فان قلت ما الحكمة فى النسخ . قلت قال الفخر الرازى فى المطالب العاليه إن الشرائع قسمان منها مايعرف نفعها بالعقل فى المعاش والمعاد ومنها سمعية لايعرف الانتفاع بها الامن السمع . فالأول يمتنع طروء النسخ عليه كمعرفة الله وطاعته أبدا ومجامع هذه الشرائع العقلية أمران التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله تعالى قال الله تعالى و إذ أخذ الله ميثاق بنى اسرائيل لاتعبدون الا الله و بالوالدين احسانا ــ . والثانى ما يمكن طريان النسخ والتبديل عليه وهو أمور تحصل فى كيفية اقامة الطاعات الفعلية والعبادات الحقيقية [1] وفائدة نسخها أن الأعمال البدنية إذا توطئوا عليها خلفا عن سلف صارت كالعادة عند الخلق وظنوا أن أعيانها مطلوبة لذاتها ومنعهم ذلك عن الوصول إلى المقصود وعن معرفة الله وتمجيده فاذا غير ذلك الطريق الى نوع من الأنواع وتبين أن المقصود من هذه الأنواع رعاية أحوال القلب والأرواح فى المعرفة والمحبة انقطعت الأوهام من الاشتغال بتلك الظواهر إلى علام السرائر . وقيل الحكمة أن هذا الخلق طبع على الملالة من الشىء فوضع فى كل عصر شريعة جديدة لينشطوا فى أدائها . وقيل بيان شرف نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فانه نسخ بشريعته شرائعهم وشريعته لاناسخ لها . وقيل الحكمة حفظ مصالح العباد فاذا كانت المصلحة لهم فى تبديل حكم بحكم وشريعة بشريعة كان التبديل لمراعاة هذه المصلحة . وقيل الحكمة بشارة

(١) كذا بالأصل ولعله الجسمية والله أعلم

بأن لا يكون الراوى الجماعة المذكورة بدليل المقابلة وذلك بأن لايوجب العلم مطلقا أو يوجبه لا على الوجه المذكور كخبر النبى صلى الله عليه وسلم كأن أوجبه بواسطة القرائن الزائدة على القرائن التى لاينفك الخبر عنها عادة أو بواسطة القرائن التى لاتنفك حيث لم يكن الراوى الجماعة المذكورة و إنما لم يوجب العلم عند انتفاء القرائن مطلقا (لاحتمال الخطأ فيه) عادة فان راويه لم يبلغ مبلغا يمتنع عادة وقوع الكذب والتواطؤ عليه من مثله فى كل الطبقات أو بلغ ذلك لكن لم يكن فى الأصل عن محسوس ومن أدلة وجوب العمل بخبر الآحاد أنه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الآحاد إلى القبائل والنواحى لتبليغ الأحكام التى منها وجوب الواجبات وحرمة المحرمات ليعتقدوا ذلك و يلتزموا العمل به كما هو معلوم من سياق تلك الأخبار فلولا أنه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة ولا يقدح فى هذا الرسم أن وجوب العمل خارج عن حقيقة الآحاد لأن ذلك لا ينافى

للؤمنين برفع الخدمة عنهم و بأن رفع مؤنتها عنهم فى الدنيا مؤذن برفعها فى الجنة وذكر الشافعى فى الرسالة أن فائدة النسخ رحمة الله بعباده والتخفيف عنهم . وأورد عليه أنه قد يكون بأثقل ويجاب عنه بأن الرحمة قد تكون بالأثقل أكثر من الأخف لما يستلزمه من تكثير الثواب والله لا يضيع عمل عامل فتكثير الثواب فى الأثقل يصيره خفيفا على العامل يسيرا عليه لما يتصوره من جزالة الجزاء .

المسئلة الثالثة : للنسخ شروط ، الأول أن يكون المنسوخ شرعيا لا عقليا . الثانى أن يكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه فان المقترن كالشرط والصفة والاستثناء لا يسمى نسخا بل تخصيصا . الثالث أن يكون النسخ بشرع فلا يكون ارتفاع الحكم بالموت نسخا بل هو سقوط تكليف . الرابع أن لا يكون المنسوخ مقيدا بوقت أما لو كان كذلك فلا يكون انقضاء وقته الذى قيد به نسخا له . الخامس أن يكون الناسخ مثل المنسوخ فى القوة أو أقوى منه لا إذا كان دونه فى القوة لأن الضعيف لا يزيل القوى . قال الكيا وهذا مما قضى به العقل بل دل الاجماع عليه فان الصحابة لم ينسخوا نص القرآن بخبر الواحد وسيأتى لهذا الشرط مزيد بيان . السادس أن يكون المقتضى المنسوخ غير المقتضى للناسخ حتى لا يلزم البداء كذا قيل . قال الكيا ولا يشترط بالاتفاق أن يكون اللفظ الناسخ متناولا لما تناوله المنسوخ أعنى بالتكرار والبقاء (١) لا يمنع فهم البقاء بدليل آخر سوى اللفظ . السابع أن يكون مما يجوز نسخه فلا يدخل النسخ أصل التوحيد لأن الله سبحانه بأسمائه وصفاته لم يزل ولا يزال ومثل ذلك ما علم بالنص أنه يتأبد ولا يتأقت قال سليم الرازى وكل ما لا يكون الا على صفة واحدة كمعرفة الله ووحدانيته ونحوه فلا يدخله النسخ ومن ههنا يعلم أنه لا نسخ فى الأخبار اذ لا يتصور وقوعها على خلاف ما أخبر به الصادق وكذا قال الكيا الطبرى وقال الضابط فيما ينسخ ما يتغير حاله من حسن الى قبح . قال الزركشى واعلم أن فى جواز نسخ الحكم المعلق بالتأبيد وجهين حكاهما الماوردى والرويانى وغيرهما . أحدهما المنع لأن صريح التأبيد مانع من احتمال النسخ . والثانى الجواز قالا وأشبههما الجواز قال ونسبه ابن برهان الى معظم العلماء ونسبه أبو الحسين فى المعتمد إلى المحققين لأن العادة فى لفظ التأبيد المستعمل فى لفظ الأمر المبالغة لا الدوام .

المسئلة الرابعة : اعلم أنه يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به بلا خلاف قال الماوردى وسواء عمل به كل الناس كاستقبال بيت المقدس أو بعضهم كفرض الصدقة عند مناجاة الرسول ولا خلاف أيضا فى جواز النسخ بعد التمكن من الفعل الذى تعلق به الحكم بعد علمه بتكليفه به وذلك بأن يمضى من الوقت المعين ما يسع الفعل وقد حكى الخلاف فى ذلك عن الكرخى وأما النسخ قبل علم المكلف بوجوب ذلك الفعل عليه كما إذا أمر الله تعالى جبريل عليه السلام أن يعلم النبى صلى الله عليه وآله وسلم بوجوب شىء على الأمة ثم ينسخه قبل أن يعلموا به فحكى السمعانى فى ذلك الاتفاق على المنع . قال الزركشى وليس كذلك ففى المسئلة وجهان لأصحابنا حكاهما الأستاذ أبو منصور والكيا انتهى ، ويرد على المنع ما ثبت فى ليلة المعراج من فرض خمسين صلاة ثم استقرت على خمس ولا وجه لما قيل ان ذلك كان على سبيل التقرير دون النسخ قال ابن برهان فى الوجيز نسخ الحكم قبل علم المكلف بوجوبه جائز عندنا ومنعت من ذلك المعتزلة وأصحاب أبى حنيفة وزعموا أن النسخ قبل العلم يتضمن تكليف المحال . قال وهذه المسئلة فرع تكليف ما لا يطاق فاذا قضينا بصحته صح النسخ حينئذ . قال واحتج علماؤنا فى هذه المسئلة بقصة المعراج فان الله تعالى أوجب على الأمة خمسين صلاة

(١) هكذا هذه العبارة بالأصل الذى بأيدينا الذى بلغ من السقط والتحريف حد النسخ والى الله المشتكى من أيدى الناسخين الماسخين محاسن الكتب فرماها الله منه بالشلل .

ثم

الرسم بل يحققه ولا أنه حكم من أحكامه فيلزم الدور لأن هذا الحكم أعم منه فلا يتوقف تصوره على تصوره ثم يرد عليه أنه لا يشمل خبر الفاسق ونحوه مع أنه من الآحاد الا أن يجاب بأن المراد ما يوجب العمل فى الجملة أو إذا وجدت العدالة أو حيث لا مانع فيشمله (وينقسم) أى (الآحاد إلى قسمين مسند ومرسل) وينحصر فيهما ان دخل المقطع والمعضل فى المرسل على ما يأتى (فالمسند ما) أى آحاد (اتصل اسناده) ظاهرا (بأن صرح برواية كلهم) وقد فسر الاسناد تارة بحكاية طريق المتن أى وهى الرجال الناقلون والمتن هو غاية ما ينتهى اليه الاسناد من الكلام وتارة بأنه الطريق الموصلة إلى المتن وفهم من قولنا ظاهرا أن الانقطاع الخفى كعنعنة المدلس والمعاصر الذى لم يثبت لقيه لا يخرج الحديث عن كونه مسندا واعترض هذا التعريف بأن المسند اسم مفعول من أسند ومن لا يعرف المصدر لا يعرف اسم المفعول من ذلك المصدر فكان الواجب تعريف الاسناد أولا ثم تعريف

ثم نسخها قبل علمهم بوجوبها وهذا لاحجة فيه لأن النسخ انما كان بعد العلم فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحد المكلفين وقد علم ولكنه قبل جميع الأمة وعلم الجميع لايشترط فان التكليف استقر بعلم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا اعتماد على هذا الحديث ، ويجاب عنه بأن عدم علم الأمة يقتضى وقوع النسخ قبل علم المكلفين بما كلفوا به وهو محل النزاع . وحكى القاضى أبو بكر وغيره عن جمهور الفقهاء والمتكلمين أن مثل هذا لا يكون نسخا وقال بعض المتأخرين نسخ الحكم قبل علم المكلف بالحكم المنسوخ اتفقت الأشاعرة على جوازه والمعتزلة على منعه . وحكى الفقهاء فى المسئلة طريقين : أحدهما أن للشافعى فى المسئلة قولين والثانى الفرق بين الأحكام التكليفية والأحكام التعريفية فمنعوه فى الأول وجوزوه فى الثانى كتكليف الغافل وهو مذهب أبى حنيفة انتهى ، وأما اذا كان المكلف قد علم بوجوبه عليه ولكن لم يكن قد دخل وقته وسواء كان موسعا كالو قال اقتلوا المشركين غدا ثم نسخ عنهم فى ذلك اليوم أو يكون على الفور ثم نسخ قبل التمكن من الفعل أو يؤمر بالعبادة مطلقا ثم نسخ قبل مضى وقت يمكن فعلها فيه فذهب الجمهور الى الجواز ونقله ابن برهان عن الأشعرية وجماعة من الحنفية ونقله غيرهم عن معتزلة البصرة قال القاضى فى التقريب وهو قول جميع أهل الحق ، وذهب أكثر الحنفية كما قاله ابن السمعانى والحنابلة والمعتزلة الى المنع وبه قال الكرخى والجصاص والماتريدى والدبوسى والصيرفى ، احتج الجمهور بأنه لامانع من ذلك لاعقلا ولاشرعا مع أن المقتضى موجود وهو أنه رفع تكليف قد ثبت على المكلف فكان نسخا وليس فى ذلك مايستلزم البداء ولا المحال لأن المصلحة التى جاز النسخ لأجلها بعد التمكن من الفعل وبعد دخول الوقت يصح اعتبارها قبل التمكن من الفعل وقبل دخول الوقت للقطع بأن تبديل حكم بحكم ورفع شرع بشرع كان فيهما وأما اذا كان قد دخل وقت المأمور به لكن وقع نسخه قبل فعله إما لكونه موسعا أو لكونه أراد أن يشرع فيه فنسخ فقال سليم الرازى وابن الصباغ إنه لاخلاف بين أهل العلم فى جوازه وجعلوا صورة الخلاف فيما اذا كان النسخ قبل دخول الوقت وكذا نقل الاجماع فى هذه الصورة ابن برهان وبعض الحنابلة والآمدى وبه صرح امام الحرمين فى البرهان وأما اذا كان قد دخل وقته وشرع فى فعله فنسخ قبل تمام الفعل فقال القرافى لم أر فيه نقلا وجعلها الأصفهانى فى شرح المحصول من صور الخلاف فمن قال بالجواز جوز هذه الصورة ومن قال بالمنع منعها ، وأما اذا وقع النسخ بعد خروج الوقت قبل الفعل قال الزركشى فمقتضى استدلال ابن الحاجب أنه يمتنع بالاتفاق ووجهه بأن التكليف بذلك الفعل المأمور به بعد مضى وقته ينتفى لانتفاء الوقت واذا انتفى فلا يمكن رفعه لامتناع رفع المعدوم لكن صرح الآمدى فى الأحكام بالجواز وأنه لاخلاف فيه قيل ولا يتأتى الا اذا صرح بوجوب القضاء أو على القول بأن الأمر بالأداء يستلزم القضاء .

المسئلة الخامسة : أنه لايشترط فى النسخ أن يخلفه بدل واليه ذهب الجمهور وهو الحق الذى لاسترة به فانه قد وقع النسخ فى هذه الشريعة المطهرة لأمور معروفة لاإلى بدل ، ومن ذلك نسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول ونسخ ادخار لحوم الاضاحى ونسخ تحريم المباشرة بقوله سبحانه ـ فالآن باشروهن ـ ونسخ قيام الليل فى حقه صلى الله عليه وآله وسلم ، وأما ماتمسك به المخالفون وهم بعض المعتزلة وقيل كلهم والظاهرية من قوله سبحانه ـ ماننسخ من آية أوننسها نأت بخير منها أو مثلها ـ فلا دلالة فى ذلك على محل النزاع فان المراد نسخ لفظ الآية كما يدل على ذلك قوله ـ نأت بخير منها أو مثلها ـ فليس لنسخ الحكم ذكر فى الآية ولوسلمنا لجاز أن يقال

السند به ويجاب بأن مثل هذا تعريف لفظى فالمخاطب به من عرف معنى الاسناد ولم يعرف أن المسند وضع لماذا اصطلاحا (والمرسل) فى اصطلاح الأصوليين والفقهاء (ما) أى آحاد (لم يتصل اسناده) ظاهرا (بأن أسقط بعض رواته) واحدا كان أو أكثر كان الراوى المرسل له تابعيا من كبار التابعين أو من صغارهم أوغير تابعى ممن بعده أوصحابيا بأن أسقط الواسطة بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم كما يؤخذ من مفهوم قوله الآتى فان كان من مراسيل غير الصحابة ومن صريح قول الشارح الآتى إمامراسيل الصحابة إلى آخره وفى شرح مسلم وأما المرسل فهو عند الفقهاء وأصحاب الأصول والخطيب البغدادى وجماعة من المحدثين ماانقطع اسناده على أى وجه كان انقطاعه فهو عندهم بمعنى المنقطع وقال جماعة من المحدثين وأكثرهم لايسمى مرسلا الا ما أخبر به التابعى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اه وفسر المنقطع قبل ذلك بقوله وأما المنقطع فهومالم

إن اسقاط ذلك الحكم للنسوخ خير من ثبوته فى ذلك الوقت وقد نص الشافعى فى الرسالة على أنه يختار ماذهب اليه القائلون باشتراط البدل فقال وليس ينسخ فرض أبدا إلا أثبت مكانه فرض كما نسخت قبلة بيت المقدس فأثبت مكانها الكعبة قال وكل مفسوخ فى كتاب الله وسنته صلى الله عليه وآله وسلم هكذا . قال الصيرفى وأبو اسحق إنما أراد الشافعى بهذه العبارة أنه ينقل من حظر الى إباحة أو من اباحة الى حظر أو يخير على حسب أحوال الفروض كما فى المناجاة فانه كان يناجى النبى صلى الله عليه وآله وسلم بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم أزال ذلك فردهم على ما كانوا عليه وهذا الحمل هوالذى ينبغى تفسير كلام الشافعى به فان مثله لايخفى عليه وقوع النسخ فى هذه الشريعة بلا بدل ولا شك فى أنه يجوز ارتفاع التكليف بالشىء والنسخ مثله لأنه رفع تكليف ولم يمنع من ذلك شرع ولا عقل بل دل الدليل على الوقوع

المسئلة السادسة : النسخ الى بدل يقع على وجوه : الأول أن يكون الناسخ مثل المنسوخ فى التخفيف والتغليظ وهذا لاخلاف فيه وذلك كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة . الثانى : نسخ الأغلظ بالأخف وهو أيضا مما لاخلاف فيه وذلك كنسخ العدة حولا بالعدة أربعة أشهر وعشرا . الثالث : نسخ الأخف إلى الأغلظ فذهب الجمهور إلى جوازه خلافا للظاهرية والحق الجواز والوقوع كما فى نسخ وضع القتال فى أول الاسلام بفرضه بعد ذلك ونسخ التخيير بين الصوم والفدية بفرضية الصوم ونسخ تحليل الخمر بتحريمها ونسخ نكاح المتعة بعد تجويزها ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ، واستدل المانعون بقوله ـ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ـ و بقوله ـ ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ـ وأجيب بأن المراد اليسر فى الآخرة وهذا الجواب وان كان بعيدا لكن وقوع النسخ فى هذه الشريعة للأخف بالأغلظ يوجب تأويل الآية ولو بتأويل بعيد على أنه يمكن أن يقال إن الناسخ والمنسوخ هما من اليسر والأغلظية فى الناسخ إنما هى بالنسبة إلى المنسوخ وهو بالنسبة إلى غيره تخفيف ويسر ، وأما الجواب عن الآية الثانية فظاهر لأن الناسخ الأغلظ ثوابه أكثر فهو خير من المنسوخ من هذه الحيثية .

المسئلة السابعة : فى جواز نسخ الأخبار وفيه تفصيل وهو أن يقال إن كان خبرا عما لايجوز تغيره كقولنا العالم حادث فهذا لايجوز نسخه بحال ، وان كان خبرا عما يجوز تغيره فاما أن يكون ماضيا أو مستقبلا والمستقبل إما أن يكون وعدا أو وعيدا أو خبرا عن حكم كالخبر عن وجوب الحج فذهب الجمهور إلى جواز النسخ لهذا الخبر بجميع هذه الأقسام . وقال أبو على وأبو هاشم لايجوز النسخ لشىء منها قال فى المحصول وهو قول أكثر المتقدمين ، استدل الجمهور على الجواز أن الخبر إن كان عن أمر ماض كقوله عمرت نوحا ألف سنة جاز أن يبين من بعد أنه عمره ألف سنة إلا خمسين عاما وان كان مستقبلا وكان وعدا أو وعيدا كقوله لأعذبن الزانى أبدا فيجوز أن يبين من بعد أنه أراد ألف سنة وان كان خبرا عن حكم الفعل فى المستقبل كان الخبر كالأمر فى تناوله الأوقات المستقبلة فصح اطلاق الكل مع ارادة البعض لماتناوله بموضوعه . قال الزركشى ان كان مدلول الخبر مما لايمكن تغيره بأن لايقع إلا على وجه واحد كصفات الله وخبرما كان من الأنبياء والأمم وما يكون من الساعة وآياتها كخروج الدجال فلا يجوز نسخه بالاتفاق كما قاله أبواسحق المروزى وابن برهان فى الأوسط لأنه يفضى الى الكذب وان كان مما يصح تغيره بأن يقع على الوجه المخبر عنه ماضيا كان أو مستقبلا وعدا أو وعيدا أو خبرا عن حكم شرعى فهو موضوع الخلاف فذهب أبو عبدالله وأبوالحسين البصريان وعبد الجبار والفخر الرازى الى جوازه

يتصل اسناده على أى وجه كان انقطاعه فان كان الساقط رجلين فأكثر فهو أيضا يسمى معضلا بفتح الضاد المعجمة انتهى لكن مقتضى مافى جمع الجوامع كمختصر ابن الحاجب وغيرهما من حد المرسل بأنه قول غير الصحابى قال النبى صلى الله عليه وسلم مسقطا الواسطة بينه و بين النبى صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك فى الصحابى (فان كان) المرسل (من مراسيل غير الصحابة رضى الله عنهم) بأن كان المرسل له غير صحابى (فليس بحجة) وفاقا للأكثر منهم الشافعى والقاضى الباقلانى وعزاه الامام مسلم فى صدر صحيحه لأهل العلم بالأخبار . وقال ابن عبد البر هو قول أهل الحديث قال ابن الصلاح انه المذهب الذى استقر عليه آراء جماهير حفاظ الحديث ونقاد الأثر (لاحتمال أن يكون الساقط) من رواته (مجروحا) أى متصفا بما يخل بعدالته قال فى شرح جمع الجوامع وان كان صحابيا لاحتمال أن يكون عن طرأ له قادح انتهى و يشكل عليه قوله الآتى لأن الصحابة كلهم عدول

مطلقا وقسبه ابن برهان فى الأوسط إلى المعظم وذهب جماعة إلى المنع منهم أبو بكر الصيرفى كما رأيته فى كتابه وأبو اسحق المروزى كما رأيته فى كتابه فى الناسخ والمنسوخ والقاضى أبو بكر وعبد الوهاب والجبائى وابنه أبو هاشم وابن السمعانى وابن الحاجب وقال الأصفهانى إنه الحق ومنهم من فصل ومنع فى الماضى لأنه يكون تكذيبا دون المستقبل لجريانه مجرى الأمر والنهى فيجوز أن يرفع لأن الكذب يختص بالماضى ولا يتعلق بالمستقبل ، قال الشافعى لا يجب الوفاء بالوعد وإنما يسمى من لم يف بالوعد مخلفا لا كاذبا وهذا التفصيل جزم به سليم وجرى عليه البيضاوى فى المنهاج وسبقهما اليه أبو الحسين بن القطان . أقول والحق منعه فى الماضى مطلقا وفى بعض المستقبل وهو الخبر بالوعد لا بالوعيد ولا بالتكليف أما بالتكليف فظاهر لأنه رفع حكم عن مكلف وأما بالوعيد فلكونه عفوا لا يمتنع من الله سبحانه بل هو حسن يمدح فاعله من غيره ويتمدح به فى نفسه وأما الماضى فهو كذب صراح إلا أن يتضمن تخصيصا أو تقييدا أو تبيينا لما تضمنه الخبر الماضى فليس بذلك بأس ، وهذه المسئلة لها إلمام بمسألة الحسن والقبح المتقدم ذكرها فى بعض أطرافها دون بعض ، وقد استدل المانعون مطلقا باستلزام ذلك الكذب وهو استدلال باطل فان ذلك الاستلزام انما هو فى بعض الصور كما عرفت لا فى كلها وقد نقل أبو الحسين فى المعتمد عن شيوخ المعتزلة منع النسخ فى الوعد والوعيد . قال الزركشى وأما عندنا فكذلك فى الوعد لأنه إخلاف والخلف فى الانعام يستحيل على الله وبه صرح الصيرفى فى كتابه وأما فى الوعيد فنسخه جائز كما قال ابن السمعانى قال ولا يعد ذلك خلفا بل عفوا وكرما .

المسئلة الثامنة : فى نسخ التلاوة دون الحكم والعكس ونسخهما معا وقد جعل أبو اسحق المروزى وابن السمعانى وغيرهما ذلك ستة أقسام .

الأول : ما نسخ حكمه وبقى رسمه كنسخ آية الوصية للوالدين والأقربين بآية المواريث ونسخ العدة حولا بالعدة أربعة أشهر وعشرا فالمنسوخ ثابت التلاوة والحكم والى جواز ذلك ذهب الجمهور بل ادّعى بعضهم الاجماع عليه ، وقد حكى جماعة من الحنفية والحنابلة عدم الجواز عن بعض أهل الأصول قالوا لأنه اذا انتفى الحكم فلا فائدة فى التلاوة وهذا قصور عن معرفة الشريعة وجهل كبير بالكتاب العزيز فان المنسوخ حكمه الباقية تلاوته فى الكتاب العزيز مما لا ينكره من له أدنى قدم فى العلم .

الثانى : ما نسخ حكمه ورسمه وثبت حكم الناسخ ورسمه كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة ونسخ صيام عاشوراء بصيام رمضان قال أبو اسحق المروزى ومنهم من جعل القبلة من نسخ السنة بالقرآن وزعم أن استقبال بيت المقدس بالسنة لا بالقرآن .

الثالث : ما نسخ حكمه وبقى رسمه ورفع رسم الناسخ وبقى حكمه كقوله تعالى ـ فأمسكوهنّ فى البيوت حتى يتوفاهنّ الموت أو يجعل الله لهنّ سبيلا ـ بقوله تعالى الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالا من الله وقد ثبت فى الصحيح أن هذا كان قرآنا يتلى ثم نسخ لفظه وبقى حكمه .

الرابع : ما نسخ حكمه ورسمه ونسخ رسم الناسخ وبقى حكمه كما ثبت فى الصحيح عن عائشة أنها قالت كان فيما أنزل عشر رضعات متتابعات يحرمن فنسخن بخمس رضعات فتوفى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهنّ فيما يتلى من القرآن . قال البيهقى فالعشر مما نسخ رسمه وحكمه والخمس مما نسخ رسمه وبقى حكمه بدليل أن الصحابة حين جمعوا القرآن لم يثبتوها رسما وحكمها

فلا يبحث عن عدالتهم فى رواية ولا شهادة وعدم تسمية المروى عنه لا يستلزم تعديله لأنه قد يروى عن غير عدل وقد يخفى عليه جرح من ظنه عدلا ولو سماه اطلع غيره على جرحه فان جعلت العلة هذا المجموع لم يشكل القبول فى نحو قول الشافعى أخبرنى الثقة (الامراسيل) من عرف من عادته أنه لا يروى الا عن عدل كراسيل (سعيد بن المسيب) بفتح الياء المشددة فى الأكثر عند المحققين من المحدثين (من التابعين) جمع تابع بمعنى التابعى وهو من لقى الصحابى واعتمد فى جمع الجوامع اشتراط اطالة الاجتماع فى صدق اسم التابعى والصحابى من اجتمع مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم ولو لحظة ومات على ذلك وفيه كلام لا يحتمله هذا المختصر (رضى الله عنه) فانه (أسقط الصحابى) الواسطة بينه و بين النبى صلى الله عليه وسلم (وعزاها) أى نسب تلك المراسيل (النبى) صلى الله عليه وسلم (فهى حجة فانها) أى لأجل أنها (فتشت) ولما كانت مفتشا عنها لا مفتشة قال (أى فتش عنها) أى عن

باق عندهم . قال ابن السمعانى وقولها وهن مما يتلى من القرآن بمعنى أنه يتلى حكمها دون لفظها وقال البيهقى المعنى أنه يتلوه من لم يبلغه نسخ تلاوته ، ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء حكمه وبه جزم شمس الأئمة السرخسى لأن الحكم لايثبت بدون دليله ولا وجه لذلك فان الدليل ثابت موجود محفوظ ونسخ كونه قرآنا لايستلزم عدم وجوده ولهذا رواه الثقات فى مؤلفاتهم .

الخامس : مانسخ رسمه لاحكمه ولا يعلم الناسخ له وذلك كما ثبت فى الصحيح لوكان لابن آدم واديان من ذهب لتمنى لهما ثالثا ولايملأ جوف ابن آدم الاالتراب ويتوب الله على من تاب فان هذا كان قرآنا ثم نسخ رسمه . قال ابن عبد البر فى التمهيد قيل إنه فى سورة ص ‍ وكما ثبت فى الصحيح أيضا أنه نزل فى القرآن حكاية عن أهل بئر معونة أنهم قالوا بلغوا قومنا أن قد لقينا ربنا فرضى عنا وأرضانا وكما أخرجه الحاكم فى مستدركه من حديث زر بن حبيش عن أبى بن كعب أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قرأ عليه لم يكن الذين كفروا وقرأ فيها ان ذات الدين عند الله الحنيفية لااليهودية ولاالنصرانية ومن يعمل خيرا فلن يكفر قال الحاكم صحيح الاسناد فهذا مما نسخ لفظه وبقى معناه وعدّه ابن عبدالبر فى التمهيد ممانسخ خطه وحكمه وحفظه (١) قال ومنه قول من قال إن سورة الأحزاب كانت نحو سورة البقرة .

السادس : ناسخ صار منسوخا وليس بينهما لفظ متلو كالمواريث بالحلف والنصرة فانه نسخ بالتوارث بالاسلام والهجرة ونسخ التوارث بالاسلام والهجرة بآية المواريث قال ابن السمعانى وعندى أن القسمين الأخيرين تكلف وليس يتحقق فيهما النسخ وجعل أبو اسحق المروزى التوريث بالهجرة من قسم ماعلم أنه منسوخ ولم يعلم ناسخه . والحاصل أن نسخ التلاوة دون الحكم أو الحكم دون التلاوة أونسخهما معا لم يمنع منه مانع شرعى ولاعقلى فلا وجه للمنع منه لأن جواز تلاوة الآية حكم من أحكامها وماتدل عليه من الأحكام حكم آخر لها ولا تلازم بينهما واذاثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ أحدهما كسائر الأحكام المتباينة ولنا أيضا الوقوع وهو دليل الجواز كماعرفت مما أوردناه

المسئلة التاسعة : لاخلاف فى جواز نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة وجواز نسخ الآحاد بالآحاد ونسخ الآحاد بالمتواتر ، وأما نسخ القرآن أوالمتواتر من السنة بالآحاد فقد وقع الخلاف فى ذلك فى الجواز والوقوع أما الجواز عقلا فقال به الأكثرون وحكاه سليم الرازى عن الأشعرية والمعتزلة ونقل ابن برهان فى الأوسط الاتفاق عليه فقال لايستحيل عقلا نسخ الكتاب بخبر الواحد بلاخلاف وانما الخلاف فى جوازه شرعا . وأما الوقوع فذهب الجمهور كماحكاه ابن برهان وابن الحاجب وغيرهما إلى أنه غير واقع ونقل ابن السمعانى وسليم فى التقريب الاجماع على عدم وقوعه وهكذا حكى الاجماع القاضى أبوالطيب فى شرح الكفاية والشيخ أبو اسحق الشيرازى فى اللمع وذهب جماعة من أهل الظاهر منهم ابن حزم الى وقوعه وهى رواية عن أحمد وذهب القاضى فى التقريب والغزالى وأبوالوليد الباجى والقرطبى الى التفصيل بين زمان النبى صلى الله عليه وآله وسلم وما بعده فقالوا بوقوعه فى زمانه ، احتج المانعون بأن الثابت قطعا لاينسخه مظنون ، واستدل القائلون بالوقوع بما ثبت من أن أهل قباء لما سمعوا مناديه صلى الله عليه وآله وسلم وهم فى الصلاة يقول ألا إن القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا ولم ينكر ذلك عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . وأجيب بأنهم علموا بالقرائن واستدل أيضا القائلون

(١) كذا بالأصل ولعله ولفظه

حالها إذ المفتش عنه هو المجهول وهو حالها من الاسناد والارسال لانفسها فانها معلومة ابتداء وفى القاموس الفتش كالضرب والتفتيش طلب بحث انتهى (فوجدت مسانيد) حكما (رواها له الصحابى الذى أسقطه) أى ترك ذكره (عن النبى صلى الله عليه وسلم) متعلق برواها والصحابى عدل واسقاط العدل كذكره وفى هذا الصنيع إشعار بأن سبب الحاجة الى التفتيش مع قوله إنه أسقط الصحابى احتمال أن يكون رواها له غير الصحابى بأن يكون بينه وبين الصحابى واسطة حتى لو علم أن الساقط ليس الا صحابيا فالوجه أنه يحتج به من غير حاجة الى تفتيش ولا الى علم عينه كما هو المناسب للتعليل الآتى فى مرسل الصحابى بل لا فرق فى المعنى حينئذ بل هذا أولى بالقبول لأن الفرض أنه علم أن الساقط فيه ليس الا صحابيا بخلاف ذلك فانه يحتمل سقوط غير الصحابى أيضا كما يعلم مما يأتى فيه ويفرق بين هذا وماتقدم فى قوله وإن كان صحابيا لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قادح باحتمال توسط غير الصحابى

بالوقوع بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يرسل رسله لتبليغ الأحكام وكانوا يبلغون الأحكام المبتدأة وناسخها . ومن الوقوع نسخ قوله تعالى ـ قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه ـ الآية بنهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن أكل كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير وهو آحاد . وأجيب بأن المعنى لا أجد الآن والتحريم وقع في المستقبل . ومن الوقوع نسخ نكاح المتعة بالنهي عنها وهو آحاد ونحو ذلك كثير . ومما يرشدك إلى جواز النسخ بما صح من الآحاد لما هو أقوى متنا أو دلالة منها أن الناسخ في الحقيقة إنما جاء رافعا لاستمرار حكم المنسوخ ودوامه وذلك ظني وإن كان دليله قطعيا فالمنسوخ انما هو هذا الظني لا ذلك القطعي فتأمل هذا .

المسألة العاشرة : يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عند الجمهور كما حكى ذلك عنهم أبو الطيب الطبري وابن برهان وابن الحاجب قال ابن فورك في شرح مقالات الأشعري وإليه ذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري وكان يقول إن ذلك وجد في قوله تعالى ـ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين ـ فانه منسوخ بالسنة المتواترة ، وهي قوله لا وصية لوارث لأنه لا يمكن أن يجمع بينهما . قال ابن السمعاني وهو مذهب أبي حنيفة وعامة المتكلمين وقال سليم الرازي وهو قول أهل العراق قال وهو مذهب الأشعري والمعتزلة وسائر المتكلمين قال الدبوسي هو قول علمائنا يعني الحنفية قال الباجي قال به عامة شيوخنا وحكاه ابن الفرج عن مالك قال ولهذا لا تجوز عنده الوصية للوارث للحديث فهو ناسخ لقوله ـ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ـ الآية . وذهب الشافعي في عامة كتبه كما قال ابن السمعاني إلى أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة بحال وان كانت متواترة وبه جزم الصيرفي والخفاف ونقله عبد الوهاب عن أكثر الشافعية وقال الأستاذ أبو منصور أجمع أصحاب الشافعي على المنع وهذا يخالف ما حكاه ابن فورك عنهم فانه حكى عن أكثرهم القول بالجواز ثم اختلف المانعون فمنهم من منعه عقلا وشرعا ومنهم من منعه شرعا لا عقلا . واستدل على ذلك بقوله تعالى ـ ما ننسخ من آية أو ننسها ـ الآية قالوا ولا تكون السنة خيرا من القرآن ومثله قالوا ولم نجد في القرآن آية منسوخة بالسنة . وقد استنكر جماعة من العلماء ما ذهب إليه الشافعي من المنع حتى قال الكيا الهراس هفوات الكبار على أقدارهم ومن عد خطؤه عظم قدره قال وقد كان عبد الجبار كثيرا ما ينظر مذهب الشافعي في الأصول والفروع فلما وصل إلى هذا الموضع قال هذا الرجل كبير ولكن الحق أكبر منه قال ولم نعلم أحدا منع من جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد عقلا فضلا عن المتواتر فلعله يقول دل عرف الشرع على المنع منه وإذا لم يدل قاطع من السمع توقفنا والا فمن الذي يقول إنه عليه السلام لا يحكم بقوله في نسخ ما ثبت في الكتاب وان هذا مستحيل في العقل . والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يليق بعلو قدره وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه وأول من أخرجه قالوا لابد أن يكون لهذا القول من هذا العظيم محمل فتعمقوا في محامل ذكروها انتهى ولا يخفاك أن السنة شرع من الله عز وجل كما أن الكتاب شرع منه سبحانه وقد قال ـ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ـ وأمر سبحانه باتباع رسوله في غير موضع في القرآن فهذا بمجرده يدل على أن السنة الثابتة عنه ثبوتا على حد ثبوت الكتاب العزيز حكمها حكم القرآن في النسخ وغيره وليس في العقل ما يمنع من ذلك ولا في الشرع ، وقوله ـ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ـ ليس فيه إلا أن ما يجعله الله منسوخا من الآيات القرآنية سيبدله بما هو خير منه أو بما هو مثله للمكلفين وما أتانا على لسان رسوله فهو كما أتانا منه كما قال

أيضا هناك لا هنا فليتأمل (وهو) أي ذلك الصحابي الذي رواها له (في الغالب) من تلك المراسيل أو من الأحوال أو الأزمان فيها وهو متعلق بالنسبة (صهره) أي (أبو زوجته) لا زوج بنته فان الصهر يتناول كلا منهما وهو (أبو هريرة رضي الله تعالى عنه) ويستثنى أيضا كما أشرنا إليه مراسيل أخر يحتج بها مذكورة في الأصل وغيره (إما مراسيل الصحابة) رضي الله تعالى عنهم (بأن يروى صحابي عن صحابي) أي يسمع منه مثلا مرويه (عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم) إذا رواه لغيره (يسقط الصحابي) الثاني مثلا وهو الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم (فحجة) أي فهو حجة (لأن) الظاهر أنه يروي عن صحابي آخر وبهذا يفارق مرسل الصحابي مرسل التابعي إذ ليس الظاهر أنه يروي عن الصحابي وان سلم فما هنا أظهر وأقرب والأكثر من العلماء السلف والخلف أن (الصحابة كلهم عدول) فلا يبحث عن عدالتهم في رواية ولا شهادة فيكون الساقط عدلا واسقاط

سبحانه ـ ان هو إلا وحى يوحى ـ وكما قال ـ قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى ـ .
قال أبو منصور البغدادى لم يرد الشافعى مطلق السنة بل أراد السنة المنقولة آحادا واكتفى بهذا الاطلاق لأن الغالب فى السنة الآحاد ، قال الزركشى فى البحر والصواب أن مقصود الشافعى أن الكتاب والسنة لايوجدان مختلفين إلا ومع أحدهما مثله ناسخ له وهذا تعظيم عظيم وأدب مع الكتاب والسنة وفهم لموقع أحدهما من الآخر وكل من تكلم فى هذه المسئلة لم يقع على مراد الشافعى بل فهموا خلاف مراده حتى غلطوه وأولوه انتهى ، ومن جملة ما قيل إن السنة فيه نسخت القرآن الآية المتقدمة أعنى قوله ـ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ـ الآية وقوله ـ وان فاتكم شىء من أزواجكم إلى الكفار ـ وقوله ـ قل لاأجد فيما أوحى إلىّ محرما ـ الآية فانها مفسوخة بالنهى عن أكل كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير وقوله ـ حرمت عليكم الميتة ـ فانها منسوخة بأحاديث الدباغ على نزاع طويل فى كون مافى هذه الآيات منسوخا بالسنة .

وأما نسخ السنة بالقرآن ، فذلك جائز عند الجمهور وبه قال بعض من منع من نسخ القرآن بالسنة وللشافعى فى ذلك قولان حكاهما القاضى أبو الطيب الطبرى والشيخ أبو اسحق الشيرازى وسليم الرازى وامام الحرمين وصححوا جميعا الجواز قال ابن برهان هو قول المعظم وقال سليم هو قول عامة المتكلمين والفقهاء ، وقال السمعانى إنه الأولى بالحق وجزم به الصيرفى ولا وجه للمنع قط ولم يأت فى ذلك ما يتشبث به المانع لامن عقل ولا من شرع بل ورد فى الشرع نسخ السنة بالقرآن فى غير موضع ، فمن ذلك قوله تعالى ـ قد نرى تقلب وجهك فى السماء ـ الآية وكذلك نسخ صلحه صلى الله عليه وآله وسلم لقريش على أن يردّ لهم النساء بقوله تعالى ـ فلاترجعوهن إلى الكفار ـ ونسخ تحليل الخمر بقوله تعالى ـ إنما الخمر والميسر ـ الآية ونسخ تحريم المباشرة بقوله تعالى ـ فالآن باشروهن ـ ونسخ صوم يوم عاشوراء بقوله ـ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ـ ونحو ذلك مما يكثر تعداده .

المسئلة الحادية عشرة : ذهب الجمهور إلى أن الفعل من السنة ينسخ القول كما أن القول ينسخ الفعل وحكى الماوردى والرويانى عن ظاهر قول الشافعى أن القول لاينسخ إلا بالقول وأن الفعل لاينسخ إلا بالفعل ولاوجه لذلك فالكل سنة وشرع ، ولايخالف فى ذلك الشافعى ولاغيره وإذا كان كل واحد منهما شرعا ثابتا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا وجه للمنع من نسخ أحدهما بالآخر ولا سيما وقد وقع ذلك فى السنة كثيرا . ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى السارق فان عاد فى الخامسة فاقتلوه ثم رفع إليه سارق فى الخامسة فلم يقتله فكان هذا الترك ناسخا للقول ، وقال الثيب بالثيب جلد مائة والرجم ثم رجم ماعزا ولم يجلده فكان ذلك ناسخا لجلد من ثبت عليه الرجم ، ومنه ما ثبت فى الصحيح من قيامه صلى الله عليه وآله وسلم للجنازة ، ثم ترك ذلك فكان نسخا وثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتمونى أصلى ثم فعل غير ما كان يفعله وترك بعض ما كان يفعله فكان ذلك نسخا وهذا كثير فى السنة لمن تتبعه ، ولم يأت المانع بدليل يدل على ذلك لامن عقل ولامن شرع وقد تابع الشافعى فى المنع من نسخ الأقوال بالأفعال ابن عقيل من الحنابلة ، وقال الشىء إنما ينسخ بمثله أو بأقوى منه يعنى والقول أقوى من الفعل .

المسئلة الثانية عشرة : الاجماع لاينسخ ولا ينسخ به عند الجمهور ـ أما كونه لاينسخ فلأن الاجماع لايكون إلا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والنسخ لا يكون بعد موته وأما فى حياته فالاجماع لا ينعقد بدونه بل يكون قولهم المخالف لقوله لغوا باطلا لا يعتد به ولايلتفت إليه

وقولهم

العدل كذكرموا مامصور مراسيل الصحابة بأن يروى صحابى عن صحابى ولم يصوره بقول الصحابى قال النبى صلى الله عليه وسلم كما عبروا بذلك فى تفسير مرسل غير الصحابى لأن هذا ظاهر فى السماع من النبى صلى الله عليه وسلم فهو من قبيل المسند دون المرسل على الصحيح (والعنعنة) مصدر عنعن الحديث يعنعنه إذا رواه بلفظ فلان أى الرواية بلفظ عن فلان (بأن يقال حدثنا فلان عن فلان) واتته (إلى آخره) أى آخر ما يذكره القائل أى أو ذكر زيادة على ذلك من غير بيان التحديث والأخبار والسماع (تدخل على الاسناد) المتصل (أى) تدخل (على حكمه) وهو قبوله والعمل به يعنى تجامعه ولا تنافيه (فيكون الحديث المروى بها) أى بالعنعنة داخلا (فى) حكم الحديث (المسند) المروى بغيرها مما يشعر بنحو التحديث من القبول والعمل به (لا) فى حكم الحديث (المرسل) من رده وعدم العمل به وانما كان فى حكم المسند لا المرسل (لاتصال سنده) بالتصريح بجميع رواته (فى الظاهر) لأنه الظاهر

وقولهما للموافق بعد لااعتبار به بل الاعتبار بقوله وحده والحجة فيه لا فى غيره . فاذا عرفت هذا علمت أن الاجماع لا ينعقد إلا بعد أيام النبوّة و بعد أيام النبوّة قد انقطع الكتاب والسنة فلا يمكن أن يكون الناسخ منهما ولا يمكن أن يكون الناسخ للاجماع إجماعا آخر لأن هذا الاجماع الثانى إن كان لاعن دليل فهوخطأ وان كان عن دليل فذلك يستلزم أن يكون الاجماع الأوّل خطأ والاجماع لا يكون خطأ فبهذا يستحيل أن يكون الاجماع ناسخا أومنسوخا ولايصلح أيضا أن يكون الاجماع منسوخا بالقياس لأن من شرط العمل به أن لا يكون مخالفا للاجماع . وقد استدل من جوّز ذلك بما قيل من أن الأمة اذا اختلفت على قولين فهو إجماع على أن المسئلة اجتهادية يجوز الأخذ بكليهما ثم يجوز إجماعهم على أحد القولين كما مرّ فى الاجماع فاذا أجمعوا بطل الجواز الذى هو مقتضى ذلك الاجماع وهذا هو النسخ . وأجيب بأنا لانسلم ذلك لوقوع الخلاف فيه كما تقدم ولوسلم فلا يكون نسخا لما تقدم من أن الاجماع الأول مشروط بعدم الاجماع الثانى وقال الشريف المرتضى إن دلالة الاجماع مستقرّة فى كل حال قبل انقطاع الوحى و بعده . قال فالأقرب أن يقال إن الأمة أجمعت على أن ماثبت بالاجماع لاينسخ ولا ينسخ به أى لايقع ذلك لا أنه غير جائز ولا يلتفت إلى قول عيسى بن أبان إن الاجماع ناسخ لما وردت به السنة من وجوب الغسل من غسل الميت انتهى . قال الصيرفى ليس للاجماع حظ فى نسخ الشرع لأنهم لايشرعون ولكن اجماعهم يدل على الغلط فى الخبر أو رفع حكمه لا أنهم رفعوا الحكم وانما هم أتباع لما أمروا به ، وقال بعض الحنابلة يجوز النسخ بالاجماع لكن لابنفسه بل بسنده فاذا رأينا متنا صحيحا والاجماع بخلافه استدللنا بذلك على نسخه وأن أهل الاجماع اطلعوا على ناسخ و إلا لما خالفوه . وقال ابن حزم جوّز بعض أصحابنا أن يرد حديث صحيح والاجماع على خلافه قال وذلك دليل على أنه منسوخ قال وهذا عندنا غلط فاحش لأن ذلك معدوم لقوله تعالى ـ إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون ـ وكلام الرسول وحى محفوظ انتهى . وممن جوّز كون الاجماع ناسخا الحافظ البغدادى فى كتاب الفقيه والمتفقه ومثله بحديث الوادى الذى فى الصحيح حين نام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه فما أيقظهم إلا حرّ الشمس ، وقال فى آخره فاذا سها أحدكم عن صلاة فليصلها حين يذكرها ومن الغد للوقت قال فاعادة الصلاة المنسية بعد قضائها حال الذكر وفى الوقت منسوخ باجماع المسلمين لايجب ولايستحب .

المسئلة الثالثة عشرة : ذهب الجمهور إلى أن القياس لا يكون ناسخا . ونقله القاضى أبو بكر فى التقريب عن الفقهاء والأصوليين قالوا لايجوز نسخ شىء من القرآن والسنة بالقياس لأن القياس يستعمل مع عدم النصّ فلايجوز أن ينسخ النص ولأنه دليل محتمل والنسخ يكون بأمر مقطوع ولأن شرط القياس أن لا يكون فى الأصول مايخالفه ولأنه ان عارض نصا أواجماعا فالقياس فاسد الوضع وان عارض قياسا آخر فتلك المعارضة ان كانت بين أصلى القياس فهذا يتصوّر فيه النسخ قطعا إذ هو من باب نسخ النصوص وان كانت بين العلتين فهو من باب المعارضة فى الأصل والفرع لامن باب القياس . قال الصيرفى لايقع النسخ إلا بدليل توقيفى ولاحظ للقياس فيه أصلا . وحكى القاضى أبو بكر عن بعضهم أن القياس ينسخ به المتواتر ونص القرآن ، وحكى عن آخرين أنه مما ينسخ به أخبار الآحاد فقط ، وحكى الأستاذ أبو منصور عن أبى القاسم الانماطى اذا كانت علته منصوصة لامستنبطة وجعل الهندى محل الخلاف فى حياة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأما بعده فلاينسخ به بالاتفاق ، وأما كونه منسوخا فلاشك أن القياس يكون منسوخا بنسخ أصله

من العبارة فيحمل على الاتصال حقيقة هذا هو الصحيح الذى عليه العمل وقول الجماهير من أهل الحديث والفقه والأصول لكن بشرط أن يكون المعنعن بكسر العين غير مدلس وأن يمكن لقاء بعض المعنعنين بعضا وفى اشتراط ثبوت اللقاء خلاف ذهب جمع منهم البخارى إلى اشتراطه قال النووى وهو الصحيح (واذاقرأ الشيخ) الحديث من حفظه أوكتابه املاء أولا (وغيره يسمعه) ولو من وراء حجاب حيث عرف صوته (يجوز للراوى) أى لمن أراد رواية ماقرأه الشيخ عنه ممن سمعه (أن يقول حدثنى أو أخبرنى أوحدثنا أوأخبرنا أوأنبأنا أوسمعت فلانا يقول أوقال لنا فلان أوذكر لنا فلان) لاخلاف فى جواز جميع ذلك كماقاله القاضى عياض قال العراقى وماقاله متجه اذ لايجب على السامع أن يبين هل كان السماع املاء أوعرضا نعم ينبغى عدم الاطلاق فى أنبأنا بعد اشتهار استعمالها فى الاجازة لأنه يؤدى الى اسقاط المروى بها عند من لايحتج بالاجازة لظنه أن الرواية بالاجازة قال بعضهم وهو متجه لكن

وهل يصح نسخه مع بقاء أصله فى ذلك خلاف الحق منعه و به قال قوم من الأصوليين . وقال آخرون إنه يجوز نسخه فى زمن الرسول بالكتاب والسنة والقياس وأما بعد موته فلا ورجحه صاحب المحصول وجماعة من الشافعية .

المسئلة الرابعة عشرة : فى نسخ المفهوم وقد تقدم تقسيمه الى مفهوم مخالفة ومفهوم موافقة .

أما مفهوم المخالفة فيجوز ذلك مع نسخ أصله وذلك ظاهر ويجوز نسخه بدون نسخ أصله وذلك كقوله صلى الله عليه وآله وسلم الماء من الماء فانه نسخ مفهومه بما ثبت من قوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قعد بين شعبها الأربع وجهدها فقد وجب الغسل وفى لفظ اذا لاقى الختان الختان فهذا نسخ مفهوم الماء من الماء وبقى منطوقة محكما غير مفسوخ لأن الغسل واجب من الإنزال بلا خلاف . وأما نسخ الأصل دون المفهوم ففى جوازه احتمالان ذكرهما الصفى الهندى قال والأظهر أنه لايجوز . وقال سليم الرازى فى التقريب من أصحابنا من قال يجوز أن يسقط اللفظ ويبقى دليل الخطاب والمذهب أنه لايجوز ذلك لأن الدليل إنما هو تابع اللفظ يستحيل أن يسقط الأصل ويكون الفرع باقيا .

وأما مفهوم الموافقة فاختلفوا هل يجوز نسخه والفسخ به أم لا أما جواز النسخ به فجزم القاضى بجوازه فى التقريب وقال لافرق فى جواز الفسخ بما اقتضاه نص الكتاب وظاهره وجوازه بما اقتضاه فحواه ولحنه ومفهومه وما أوجبه العموم ودليل الخطاب عند مثبتها لأنه كالنص أوأقوى منه انتهى . وكذا جزم بذلك ابن السمعانى قال لأنه مثل النطق وأقوى ونقل الآمدى والفخر الرازى الاتفاق على أنه يفسخ به مايفسخ بمنطوقه قال الزركشى فى البحر وهو عجيب فان فى المسئلة وجهين لأصحابنا وغيرهم حكاهما الماوردى فى الحاوى والشيخ أبو اسحق فى اللمع وسليم الرازى وصححوا المنع والماوردى نقله عن الأكثرين قال لأن القياس فرع النص الذى هو أقوى فلايجوز أن يكون ناسخا له . قال والثانى وهو اختيار ابن أبى هريرة وجماعة الجواز وأما جواز نسخه فهو ينقسم الى قسمين : الأول أن يفسخ مع بقاء أصله ، والثانى أن يفسخ تبعا لأصله ولاشك فى جواز الثانى وأما الأول فقد اختلف فيه الأصوليون على قولين : أحدهما الجواز وبه قال أكثر المتكلمين وجعلوه مع أصله كالنصين يجوز نسخ أحدهما مع بقاء الآخر ونقله سليم عن الأشعرى وغيره من المتكلمين بناء على أصلهم ان ذلك مستفاد من اللفظ فكانا بمنزلة لفظين فجاز نسخ أحدهما مع بقاء حكم الآخر . القول الثانى المنع وصححه سليم الرازى وجزم به الرويانى والماوردى ونقله ابن السمعانى عن أكثر الفقهاء لأن ثبوت لفظه موجب لفحواه ومفهومه فلم يجز نسخ الفحوى مع بقاء موجبه كما لايفسخ القياس مع بقاء أصله . وذهب بعض المتأخرين الى التفصيل فقال ان كانت علة المنطوق لاتحتمل التغيير كاكرام الوالدين بالنهى عن التأفيف فيمتنع نسخ الفحوى لأنه يناقض المقصود وان احتملت النقض جاز كما لوقال لغلامه لاتعط زيدا درهما قاصدا بذلك حرمانه ثم يقول أعطه أكثر من درهم ولاتعطه درهما لاحتمال أنه انتقل من علة حرمانه إلى علة مواساته . وهذا التفصيل قوى جدا .

المسئلة الخامسة عشرة : فى الزيادة على النص هل تكون نسخا لحكم النص أم لا وذلك يختلف باختلاف الصور فالزائد إما أن يكون مستقلا بنفسه أولا .

الأول : المستقل إما أن يكون من غير جنس الأول كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة فليس بناسخ لما تقدم من العبادات بلاخلاف . قال فى المحصول اتفق العلماء على أن زياده عبادة على العبادات لاتكون نسخا للعبادات انتهى ومعلوم أنه لايخالف فى مثل هذا أحد من أهل الاسلام لعدم التنافى

ان أدى الطلاق غير أنبانا الى ما أدى اليه اطلاقها من اسقاط المروى كان الحكم كذلك انتهى وقضية اطلاق المصنف أنه لافرق فى جواز قول ماذكر بين قصد الشيخ إسماعه وعدمه لكن قال غير واحد من الأصوليين كالآمدى والعضد والأسنوى ان قصد أى الشيخ اسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول حدثنى أوأخبرنى أو حدثنا أوأخبرنا و إلا فلا بل يقول قال فلان كذا أوأخبر أوحدث أو سمعته [يقو]ل أو يحدث أو يخبر [ان]تهى و يستفاد من ذلك أنه لافرق فى جواز الرواية على الجملة بين كون قراءة الشيخ عن قصد وكونها اتفاقية و به صرح الماوردى والرويانى ولا بين أن يأذن السامع فى روايته المسموع أو يمنعه عنها بنحو لاتروعنى أورجعت عن إخبارك وهو كذلك نعم ان أسند المنع الى نحو خطأ منه فيما حدث به أوشك فيه امتنعت الرواية عنه ولابين أن يعلم حضور السامع أو يجهله أو يقول أخبركم ولا أخبر زيدا مثلا وهو كذلك (وان قرأ هو) أى غير الشيخ (على الشيخ) من كتاب أوحفظ

وهو يسمعه قال الشيخ كغيره من غير أن ينكر عليه ولا وجد أمر يوجب السكوت عنه من إكراه أو غفلة أو غيرهما من المقدرات المانعة عن الانكار اهـ سواء حفظ الشيخ ماقرئ عليه أولا (فيقول) جوازا اصطلاحا اذا أراد روايةماقرأه عليه عنه ومثله من سمع قراءته عليه (أخبرنى) وان لم يقيده بنحو قوله قراءة أو بقراءتى (ولا يقل) أى لايجوز له اصطلاحا أى لاينبغى أن يقول (حدثنى) من غير تقييد (لأنه لم يحدثه) وصيغة حدثنى صريحة فى كون المروى عنه محدثا بخلاف أخبرنى هذا مذهب الشافعى وأصحابه ومسلم بن الحجاج وجمهور أهل المشرق وعزى الى أكثر المحققين قال النووى كابن الصلاح وصار الفرق بينهما هو الشائع الغالب على أهل الحديث قال ابن الصلاح وهو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين والاحتجاج له من حيث اللغة فيه عناء وتكلف انتهى (ومنهم) أى الأصوليين (من أجاز حدثنى) أيضا من غير تقييد (وعليه) أى الجواز (عرف أهل الحديث) لأن القصد الاعلام بالرواية عن الشيخ

واما أن يكون من جنسه كزيادة صلاة على الصلوات الخمس فهذا ليس بنسخ على قول الجمهور وذهب بعض أهل العراق الى أنها تكون نسخا لحكم المزيد عليه كقوله تعالى ـ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ـ لأنها تجعلها غير الوسطى وهو قول باطل لادليل عليه ولاشبهة دليل فان الوسطى ليس المراد بها المتوسطة فى العدد بل المراد بها الفاضلة ولو سلمنا أن المراد بها المتوسطة فى العدد لم تكن تلك الزيادة مخرجة لما عن كونها مما يحافظ عليه فقد علم توسطها عند نزول الآية وصارت مستحقة لذلك الوصف وان خرجت عن كونها وسطى . قال القاضى عبدالجبار ويلزمهم زيادة عبادة على العبادة الأخيرة لأن هذه المزيدة تصير أخيرة وتجعل تلك التى كانت أخيرة غير أخيرة وهو خلاف الاجماع وألزمهم صاحب المحصول بأنه لوكان عدد كل الواجبات قبل الزيادة عشرة فبعد الزيادة لايبقى ذلك العدد فيكون نسخا يعنى وهو خلاف الاجماع .

الثانى : الذى لايستقل كزيادة ركعة على الركعات وزيادة التغريب على الجلد وزيادة وصف الرقبة بالايمان وقد اختلفوا فيه على أقوال :

الأول : أن ذلك لايكون نسخا مطلقا وبه قالت الشافعية والمالكية والحنابلة وغيرهم ومن المعتزلة على وأبو هاشم سواء اتصلت بالمزيد عليه أولا ولا فرق بين أن تكون هذه الزيادة مانعة من اجزاء المزيد عليه بدونها أو غير مانعة .

الثانى : أنها نسخ وهو قول الحنفية قال شمس الأئمة السرخسى الحنفى وسواء كانت الزيادة فى السبب أو فى الحكم . قال ابن السمعانى أما أصحاب أبى حنيفة فقالوا إن الزيادة على النص بعد استقرار حكمه توجب النسخ حكاه الصيمرى عن أصحابه على الاطلاق واختاره بعض أصحابنا قال ابن فورك والكيا وعزى الى الشافعى أيضا .

الثالث : إن كان المزيد عليه ينفى الزيادة بفحواه فان تلك الزيادة نسخ كقوله فى سائمة الغنم الزكاة فانه يفيد نفى الزكاة عن المعلوفة وان كان لاينفى تلك الزيادة فلا يكون نسخا حكاه ابن برهان وصاحب المعتمد وغيرهما .

الرابع : أن الزيادة إن غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا حتى صار لوفعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعلها قبلها لم يعتد به وذلك كزيادة ركعة تكون نسخا وان كان المزيد عليه يصح فعله بدون الزيادة لم تكن نسخا كزيادة التغريب على الجلد واليه ذهب عبدالجبار كاحكاه عنه صاحب المعتمد وابن الحاجب وغيرهما وحكاه سليم عن اختيار القاضى أبى بكر الباقلانى والاستراباذى والبصرى

الخامس : التفصيل بين أن تتصل به فهى نسخ وبين أن تنفصل عنه فلا تكون نسخا حكاه ابن برهان عن عبدالجبار أيضا واختاره الغزالى .

السادس : إن تكن الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه فى المستقبل كانت نسخا وان لم تغير حكمه فى المستقبل بأن كانت مقارنة لم تكن نسخا حكاه ابن فورك عن أصحاب أبى حنيفة قال صاحب المعتمد وبه قال شيخنا أبو الحسن الكرخى وأبو عبد الله البصرى .

السابع : أن الزيادة إن رفعت حكما عقليا أو ماثبت باعتبار الأصل كبراءة الذمة لم تكن نسخا لأنا لانعتقد أن العقل يوجب الأحكام ومن يعتقد ايجابه لايعتقد أن رفعها يكون نسخا وان تضمنت رفع حكم شرعى كانت نسخا حكى هذا التفصيل ابن برهان فى الأوسط عن أصحاب الشافعى وقال انه الحق واختاره الآمدى وابن الحاجب والفخر الرازى والبيضاوى وهو اختيار أبى الحسين البصرى فى المعتمد وهو ظاهر كلام القاضى أبى بكر الباقلانى فى مختصر التقريب وظاهر كلام

امام الحرمين الجويني في البرهان . قال الصفي الهندي إنه أجود الطرق وأحسنها فهذه الأقوال كثيرة .

قال بعض المحققين إن هذه التفاصيل لاحاصل لها وليست في محل النزاع فانه لاريب عند الكل أن مارفع حكما شرعيا كان نسخا حقيقة وليس الكلام هنا في مقام أن النسخ رفع أو بيان ومالم يكن كذلك فليس بنسخ فان القائل انما فصل [1] بين مارفع حكما شرعيا ومالا يرفع كأنه قال إن كانت الزيادة نسخا فهي نسخ والافلا وهذا لاحاصل له وانما النزاع منهم هل ترفع حكما شرعيا فتكون نسخا أولا فلا تكون نسخا فلو وقع الاتفاق على أنها ترفع حكما شرعيا لوقع الاتفاق على أنها ليست بنسخ [2] ولكن النزاع في الحقيقة انما هو في أنها رفع أم لا انتهى . قال الزركشي في البحر واعلم أن فائدة هذه المسئلة أن ماثبت أنه من باب النسخ وكان مقطوعا به فلا ينسخ الا بقاطع كالتغريب فان أباحنيفة لما كان عنده نسخا نفاه لأنه نسخ للقرآن بخبر الواحد ولما لم يكن عند الجمهور نسخا قبلوه إذلا معارضة . وقد ردوا يعني الحنفية بذلك أخبارا صحيحة لما اقتضت زيادة على القرآن والزيادة نسخ ولايجوز نسخ القرآن بخبر الواحد فردوا أحاديث تعين الفاتحة في الصلاة وماورد في الشاهد واليمين وماورد في أيمان الرقبة وماورد في اشتراط النية في الوضوء انتهى ، و إذا عرفت أن هذه هي الفائدة في هذه المسئلة التي طالت ذيولها وكثرت شعبها هان عليك الخطب وقد قدمنا في المسئلة التاسعة من مسائل هذا الباب ماعرفته .

المسئلة السادسة عشرة : لاخلاف في أن النقصان من العبادة نسخ لما أسقط منها لأنه كان واجبا في جملة العبادة ثم أزيل وجوبه ولاخلاف أيضا في أن ما لايتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخه نسخا لها كذا نقل الاجماع الآمدي والفخر الرازي ، وأما نسخ مايتوقف عليه صحة العبادة سواء كان جزءا لها كالشطر أوخارجا كالشرط فاختلفوا فيه على مذاهب :

الأول : أن نسخه لا يكون نسخا للعبادة بل يكون بمثابة تخصيص العام قال ابن برهان وهو قول علمائنا وقال ابن السمعاني اليه ذهب الجمهور من أصحاب الشافعي واختاره الفخر الرازي والآمدي قال الأصفهاني إنه الحق وحكاه صاحب المعتمد عن الكرخي .

الثاني : أنه نسخ للعبادة واليه ذهب الحنفية كما حكاه عنهم ابن برهان وابن السمعاني .

الثالث : التفصيل بين الشرط فلا يكون نسخه نسخا للعبادة و بين الجزء كالقيام والركوع في الصلاة فيكون نسخه نسخا لها واليه ذهب القاضي عبدالجبار ووافقه الغزالي وصححه القرطبي قالوا لأن الشرط خارج عن ماهية المشروط بخلاف الجزء وهذا في الشرط المتصل أما الشرط المنفصل فقيل لاخلاف في أن نسخه ليس بنسخ للعبادة لأنهما عبادتان منفصلتان ، وقيل إن كان مما لاتجزئ العبادة قبل النسخ إلا به فيكون نسخه نسخا لها من غير فرق بين الشرط والجزاء وان كان مما تجزئ العبادة قبل النسخ بدونه فلا يكون نسخه نسخا لها وهذا هو المذهب الرابع ، حكاه الشيخ أبو اسحق الشيرازي في اللمع ، احتج القائلون بأنه لا يكون نسخا مطلقا من غير فرق بين الشرط والشطر بأنهما أمران فلا يقتضي نسخ أحدهما نسخ الآخر ، وأيضا لوكان نسخا للعبادة لافتقرت في وجوبها الى دليل آخر غير الدليل الأول وانه باطل بالاتفاق ، واحتج القائلون بأن نسخ

---

(١) كذا بالأصل وصوابه حينما أولما والله أعلم .

(٢) كذا بالأصل وفي العبارة سقط ظاهر والصواب لوقع الاتفاق على أنها نسخ ولو وقع الاتفاق على أنها لاترفع حكما شرعيا لوقع الاتفاق على أنها ليست بنسخ فتأمل .

الشطر

وكل من الصفتين صالح لذلك وهو مذهب مالك وسفيان بن عيينة والبخاري ومعظم الحجاز بين والكوفيين وحكاه القاضي عياض عن الأكثرين ومنهم من أجاز سمعت أيضا وروى عن مالك والسفيانين والصحيح منعه (وان أجازه) أي أجاز الراوي واحدا أو أكثر (الشيخ) برواية شيء معين أو غير معين (من غير) وجود (قراءة) من أحد الجانبين لذلك الشيء لامن الراوي لابنفسه ولا بغيره ولامن غيره وهو يسمعه ولامن الشيخ وهو يسمعه كقول الشيخ أخبرتك أو أخبرتكم أوفلانا الفلاني البخاري أوجميع مسموعاتي أو مروياتي فهل تجوز الرواية بها اختلف فيه والصحيح وهو الذي استقر عليه العمل وهو قول الجمهور من أهل الحديث وغيرهم بل ادعى القاضي عياض وغيره الاجماع عليه جواز الرواية بها كالعمل بها واذا قلنا بالجواز (فيقول الراوي) أي المجاز اذا أراد الرواية عنه (أجازني أو أخبرني) أو حدثني أو أجازنا أو أخبرنا أوحدثنا أي فلان (اجازة) ولاتهافت في تقييد الاخبار بالاجازة كما زعمه

الشطر يقتضى نسخ العبادة دون نسخ الشرط بأن نقصان الركعة من الصلاة يقتضى رفع وجوب تأخير التشهد ورفع أجزائها من دون الركعة لأن تلك العبادة قبل الفسخ كانت غير مجزئة بدون الركعة . وأجيب بأن الباقى من العبادة أحكامها مغايرة لأحكامها قبل رفع ذلك الشطر فكان النسخ مغايرا لنسخ تلك العبادة وأيضا الثابت فى الباقى هو الوجوب الأصلى والزيادة باقية على الجواز الأصلى وإنما الزائل وجوبها فارتفع حكم شرعى لا إلى حكم شرعى فلا يكون ذلك نسخا .

المسئلة السابعة عشرة : فى الطريق التى يعرف بها كون الناسخ ناسخا ، وذلك أمور :

الأول : أن يقتضى ذلك اللفظ بأن يكون فيه ما يدل على تقدم أحدهما وتأخر الآخر قال الماوردى المراد بالتقدم التقدم فى النزول لا فى التلاوة فان العدة بأربعة شهور وعشر سابقة على العدة بالحول فى التلاوة مع أنها ناسخة لها . ومن ذلك التصريح فى اللفظ بما يدل على النسخ كقوله تعالى ـ الآن خفف الله عنكم ـ فانه يقتضى نسخه لثبات الواحد للعشرة ومثل قوله ـ أأشفقتم أن تقدموا بين يدى نجواكم صدقة ـ .

الثانى . أن يعرف الناسخ من المنسوخ بقوله صلى الله عليه وآله وسلم كأن يقول هذا ناسخ لهذا أو ما فى معنى ذلك كقوله نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها .

الثالث : أن يعرف ذلك من فعله صلى الله عليه وآله وسلم كرجمه لماعز ولم يجلده فانه يفيد نسخ قوله الثيب بالثيب جلد مائة ورجمه بالحجارة . قال ابن السمعانى وقد قالوا ان الفعل لا ينسخ القول فى قول أكثر الأصوليين وإنما يستدل بالفعل على تقدم النسخ للقول بقول آخر فيكون القول منسوخا بمثله من القول والفعل مبين لذلك .

الرابع : اجماع الصحابة على أن هذا ناسخ وهذا منسوخ كنسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان ونسخ الحقوق المتعلقة بالمال بالزكاة ذكر معنى ذلك ابن السمعانى . قال الزركشى وكذا حديث من غل صدقته فقال صلى الله عليه وآله وسلم انا آخذوها وشطر ماله قال فان الصحابة اتفقت على ترك استعمالهم لهذا الحديث فدل ذلك على نسخه انتهى . وقد ذهب الجمهور إلى أن اجماع الصحابة من أدلة بيان الناسخ والمنسوخ قال القاضى يستدل بالاجماع على أن معه خبرا وقع به الفسخ لأن الاجماع لا ينسخ به ولم يجعل الصيرفى الاجماع دليلا على تعين النص للفسخ بل جعله مترددا بين النسخ والغلط .

الخامس : نقل الصحابى لتقدم أحد الحكمين وتأخر الآخر إذ لا مدخل للاجتهاد فيه . قال ابن السمعانى وهو واضح إذا كان الخبران غير متواترين أما إذا قال فى المتواتر انه كان قبل الآحاد ففى ذلك خلاف وجزم القاضى فى التقريب بأنه لا يقبل ونقله الصفى الهندى عن الأكثرين لأنه يتضمن نسخ المتواتر بالآحاد وهو غير جائز وقال القاضى عبد الجبار يقبل وشرط ابن السمعانى كون الراوى لهما واحدا .

السادس : كون أحد الحكمين شرعيا والآخر موافقا للعادة فيكون الشرعى ناسخا وخالف فى ذلك القاضى أبو بكر والغزالى لأنه يجوز ورود الشرع بالنقل عن العادة ثم يرد نسخه ورده إلى مكانه . وأما حداثة الصحابى وتأخر اسلامه فليس ذلك من دلائل الفسخ . وإذا لم يعلم الناسخ من المنسوخ بوجه من الوجوه فرجح قوم منهم ابن الحاجب الوقف وقال الآمدى ان علم افتراقهما مع تعذر الجمع بينهما فعندى أن ذلك غير متصور الوقوع وان جوزه قوم وبتقدير وقوعه فالواجب اما الوقف عن العمل بأحدهما أو التخيير بينهما ان أمكن وكذلك الحكم فيما إذا لم يعلم شىء من ذلك

التاج الفزارى قال لأن الاخبار أن يحدثه والاجازة أن لا يحدثه بل يقتصر على الاذن له فى الرواية لأن الاخبار فى اصطلاحهم يراد به مطلق الاذن ولو ضمنيا فيصدق بما تضمنته الاجازة فلا تنافى بينهما مطلقا بل التقييد بالاجازة لبيان أحد محتملاته المراد اصطلاحا قال الآمدى وفى إطلاق حدثنى وأخبرنى أى أوحدثنا وأخبرنا مذهبان الأظهر وعليه الأكثر أنه لا يجوز وصححه ابن الصلاح والنووى وفى الأصل فى هذه المباحث بعض البسط فيما يتعلق بها (وأما القياس فهو) فى الاصطلاح (رد الفرع) وهو المحل الذى أريد إثبات الحكم فيه (الى الأصل) وهو المحل المعلوم ثبوت الحكم فيه أى التسوية بينهما فى الحكم (بعلة) أى بسببها وهو أمر مشترك بينهما يوجب الاشتراك فى الحكم فخرج الرد بغير العلة كالنص والاجماع فليس بقياس (تجمعهما) تلك العلة أى تدل على اجتماعهما (فى الحكم) المعلوم للأصل ثبوتا أو نفيا أو يراد بالحكم ما يشمل نفيه فانه حكم وهو أقرب لظاهر العبارة فعلم من تفسير الرد بالتسوية

المقصد الخامس

من مقاصد هذا الكتاب القياس وما يتصل به من الاستدلال
المشتمل على التلازم والاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان والمصالح المرسلة
ثم ماله اتصال بالاستدلال ، وفيه فصول سبعة

الفصل الأول

في تعريفه

وهو في اللغة تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به ولذلك سمي المكيال مقياسا وما يقدر به النعال مقياسا ويقال فلان لايقاس بفلان أي لايساويه وقيل هو مصدر قست الشيء إذا اعتبرته أقيسه قيسا وقياسا ومنه قيس الرأي وسمي امرؤ القيس لاعتبار الأمور برأيه . وذكر صاحب الصحاح وابن أبي البقاء فيه لغة بضم القاف يقال قسته أقوسه قوسا هو على اللغة الأولى من ذوات الياء وعلى اللغة الثانية من ذوات الواو . وفي الاصطلاح حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أونفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أوصفة كذا قال القاضي أبو بكر الباقلاني قال في المحصول واختاره جمهور المحققين منا ، وإنما قال معلوم ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجرى فيهما جميعا . واعترض عليه بأنه ان أريد بحمل أحد المعلومين على الآخر اثبات مثل حكم أحدهما للآخر فقوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما إعادة لذلك فيكون تكرارا من غير فائدة . واعترض عليه أيضا بأن قوله في إثبات حكم لهما مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع ثبت بالقياس وهو باطل فان المعتبر في ماهية القياس اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بأمر جامع ، واعترض عليه بأن اثبات لفظ أو في الحد للابهام وهو ينافي التعيين الذي هو مقصود الحد ، وقال جماعة من المحققين إنه مساواة فرع لأصل في علة الحكم أو زيادته عليه في المعنى المعتبر في الحكم وقال أبو الحسين البصري هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ، وقيل ادراج خصوص في عموم ، وقيل إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به ، وقيل إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه ، وقيل استنباط الخفي من الجلي ، وقيل حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل ، وقيل حمل الشيء على غيره و إجراء حكم أحدهما على الآخر ، وقيل بذل الجهد في طلب الحق ، وقيل حمل الشيء على غيره و إجراء حكمه عليه ، وقيل حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبه وعلى كل حد من هذه الحدود اعتراضات يطول الكلام بذكرها ، وأحسن مايقال في حده استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما فتأمل هذا تجده صوابا إن شاء الله ، وقال إمام الحرمين يتعذر الحد الحقيقي في القياس لاشتماله على حقائق مختلفة كالحكم فانه قديم والفرع والأصل فانهما حادثان والجامع فانه علة ووافقه ابن المنير على ذلك ، وقال ابن الأنباري الحقيقي إنما يتصور فيما يتركب من الجنس والفصل ولايتصور ذلك في القياس . قال الأستاذ أبو اسحق اختلف أصحابنا فيما وضع له اسم القياس على قولين . أحدهما أنه استدلال المجتهد وفكرة المستنبط . والثاني أنه المعنى الذي يدل على الحكم في أصل الشيء وفرعه قال وهذا هو الصحيح انتهى . واختلفوا في موضوع القياس

قال

المذكورة لالاثبات حكم الأصل في الفرع اندفاع الاعتراض على جعل الاثبات جنسا بأنه ثمرة القياس ولا شيء من ثمرة القياس بقياس على أن السيد المحقق منعه بأن ثمرة القياس الثبوت لاالاثبات ومن تفسير الأصل والفرع بما ذكر أنه لادور كما نبه عليه المولى سعد الدين في الحواشي قال وانما يلزم الدور لو أريد بالفرع المقيس وبالأصل المقيس عليه وتحقيقه أن المراد بهما ذات الأصل والفرع والموقوف على القياس وصفا الفرعية والأصلية انتهى . لكنه في التلويح منع لزوم الدور على تفسيرهما بالمقيس عليه والمقيس بأنه ليس تفسيرا للأصل والفرع بل بيان لما صدقا عليه أي المراد بالأصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لانفس الحكم ولا دليله على ماوقع عليه اصطلاح البعض وكذلك في الفرع انتهى أي فيمكن تعلقهما بدون ذلك العنوان فلا دور ومن هنا يظهر أن هذا لايخالف مافي الحواشي فتأمل ذلك واحفظه فانه كثير النفع وقوله تجمعهما في الحكم المتضمن لذكر الحكم في الفرع لايرد عليه أن الحكم

قال الروياني وموضوعه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع بأصله . وقيل غير ذلك مما هو دون ما ذكرناه .

الفصل الثاني

في حجية القياس

اعلم أنه قد وقع الاتفاق على أنه حجة في الأمور الدنيوية . قال الفخر الرازي كما في الأدوية والأغذية وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه صلى الله عليه وآله وسلم وإنما وقع الخلاف في القياس الشرعي فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين إلى أنه أصل من أصول الشريعة يستدل به على الأحكام التي يرد بها السمع . قال في المحصول اختلف الناس في القياس الشرعي فقالت طائفة العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة وقالت طائفة العقل يقتضي المنع من التعبد به والأولون قسمان منهم من قال وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع .

أما من اعترف بوقوع التعبد به فقد اتفقوا على أن السمع دال عليه ثم اختلفوا في ثلاثة مواضع : الأول أنه هل في العقل ما يدل عليه فقال القفال منا وأبو الحسين البصري من المعتزلة العقل يدل على وجوب العمل به وأما الباقون منا ومن المعتزلة فقد أنكروا ذلك . والثاني أن أبا الحسين البصري زعم أن دلالة الدلائل السمعية عليه ظنية والباقون قالوا قطعية . والثالث أن القاساني والنهرواني ذهبا إلى العمل بالقياس في صورتين : إحداهما إذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ أو بإيمائه . والصورة الثانية كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف . وأما جمهور العلماء فقد قالوا بسائر الأقيسة .

وأما القائلون بأن التعبد لم يقع به فمنهم من قال لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به . ومنهم من لم يقنع بذلك بل تمسك في نفيه بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة وإجماع العترة ، وأما القسم الثاني : وهم الذين قالوا بأن العقل يقتضي المنع من التعبد به فهم فريقان . أحدهما خصص ذلك المنع بشرعنا وقال لأن مبنى شرعنا الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس وهو قول النظام ، والفريق الثاني : الذين قالوا يمتنع ورود التعبد به في كل الشرائع انتهى .

قال الأستاذ أبو منصور : المثبتون للقياس اختلفوا فيه على أربعة مذاهب . أحدها ثبوته في العقليات والشرعيات وهو قول أصحابنا من الفقهاء والمتكلمين وأكثر المعتزلة . والثاني ثبوته في العقليات دون الشرعيات وبه قال جماعة من أهل الظاهر . والثالث نفيه في العلوم العقلية وثبوته في الأحكام الشرعية التي ليس فيها نص ولا إجماع وبه قال طائفة من القائلين بأن المعارف ضرورية والرابع نفيه في العقليات والشرعيات . وبه قال أبو بكر بن داود الأصفهاني انتهى .

والمثبتون له اختلفوا أيضا ، قال الأكثرون هو دليل بالشرع . وقال القفال وأبو الحسين البصري هو دليل بالعقل والأدلة السمعية وردت مؤكدة له . وقال الدقاق يجب العمل به بالعقل والشرع وجزم به ابن قدامة في الروضة وجعله مذهب أحمد بن حنبل لقوله لا يستغني أحد عن القياس قال وذهب أهل الظاهر والنظام إلى امتناعه عقلا وشرعا وإليه ميل أحمد بن حنبل لقوله يجتنب المتكلم في الفقه المجمل والقياس

في الفرع متفرع على القياس متأخر عنه بالإجماع وقد جعله ركنا متقدما عليه من حيث أخذه في تعريفه وهو دور ممتنع حيث جعل القياس متوقفا على الحكم المتوقف عليه لما أجاب به ابن الحاجب من أنه إنما يقتضي وقف معرفة القياس وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته وهو لا يتوقف على تعقل ماهية القياس لا تعقله ولا حصوله بل غاية الأمر أن حصوله يتوقف على حصول القياس ومثله ليس من الدور في شيء وبقي إيرادات أخر ذكرتها مع أجوبتها في الأصل وذلك (كقياس الأرز على البر في) ثبوت (الربا) فيه (بجامع) وجود (الطعم) فيه الذي هو علة ثبوت الربا في البر (وهو) أي القياس (ينقسم إلى ثلاثة أقسام : قياس علة وقياس دلالة وقياس شبه) أي ينقسم إلى أقسام ثلاثة مسماة بهذه الأسماء الثلاثة (فقياس العلة ما) أي القياس الذي أو قياس (كانت العلة) أي التي تجمع الفرع والأصل في الحكم وقوله (فيه) حال من العلة وقوله (موجبة للحكم) خبر كان أي

مثل حكم الأصل للفرع بأن تكون (بحيث لايحسن عقلا) أى فى نظر العقل وهو متعلق بلا أو يحسن (تخلفه عنها) بأن توجد هى فى الفرع ولا يثبت هوله وذلك (كقياس الضرب) أى كضرب الولد والديه أوأحدهما (على التأفيف) أى قوله لهما أو لأحدهما أف (فى التحريم) للتأفيف حتى يحرم هو أيضا (لعلة الايذاء) أى بسبب علة هى إيذاؤهما. أو ايذاء أحدهما فانه علة تحريم التأفيف لهما أولأحدهما وهو موجود فى الضرب على وجه أتم وأبلغ فقبح فى نظر العقل جوازه مع أنه أتم وأبلغ من التأفيف فى الايذاء الذى هو علة تحريمه وما أفاده هذا الكلام من أن ثبوت الحكم فى الفرع فى هذا القسم بطريق القياس هو ما حكاه الامام الرازى وغيره وقيل بطريق مفهوم الموافقة ونقله فى البرهان عن معظم الأصوليين وقيل بطريق المنطوق بأن نقل التأفيف مثلا عرفا إلى أنواع الايذاء (وقياس الدلالة هو

وقد تأوله القاضى أبو يعلى على ماإذا كان القياس مع وجود النص لأنه حينئذ يكون فاسد الاعتبار . ثم اختلف القائلون به أيضا اختلافا آخر وهو هل دلالة السمع عليه قطعية أوظنية فذهب الأكثرون إلى الأول وذهب أبو الحسين والآمدى إلى الثانى .

وأما المنكرون للقياس ، فأول من باح بانكاره النظام وتابعه قوم من المعتزلة كجعفر بن حرب وجعفر بن حبشة ومحمد بن عبد الله الاسكاف وتابعهم على نفيه فى الأحكام داود الظاهرى . قال أبو القاسم البغدادى فيما حكاه عنه ابن عبد البر فى كتاب جامع العلم ماعلمت أحدا سبق النظام إلى القول بنفى القياس . قال ابن عبد البر فى كتاب جامع العلم أيضا لاخلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة فى نفى القياس فى التوحيد واثباته فى الأحكام إلاداود فانه نفاه فيهما جميعا . قال ومنهم من أثبته فى التوحيد ونفاه فى الأحكام ، وحكى القاضى أبوالطيب الطبرى عن داود النهروانى والمغربى والقاسانى أن القياس محرم بالشرع . قال الأستاذ أبو منصور أماداود فزعم أنه لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه فى القرآن أوالسنة أو معدول عنه بفحوى النص ودليله وذلك يغنى عن القياس . قال ابن القطان ذهب داود وأتباعه إلى أن القياس فى دين الله باطل ولايجوز القول به . قال ابن حزم فى الأحكام ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس جملة وهو قولنا الذى ندين الله به والقول بالعلل باطل انتهى . والحاصل أن داود الظاهرى وأتباعه لا يقولون بالقياس ولو كانت العلة منصوصة . ونقل القاضى أبو بكر والغزالى عن القاسانى والنهروانى القول به فيما إذا كانت العلة منصوصة .

وقد استدل المانعون من القياس بأدلة عقلية ونقلية ولا حاجة لهم إلى الاستدلال فالقيام فى مقام المنع يكفيهم وايراد الدليل على القائلين به وقد جاءوا بأدلة عقلية لاتقوم بها الحجة فلانطول البحث بذكرها وجاءوا بأدلة نقلية فقالوا دل على ثبوت التعبد بالقياس الشرعى الكتاب والسنة والاجماع .

أما الكتاب ، فقوله تعالى ـ فاعتبروا يا أولى الأبصار ـ ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الاعتبار مشتق من العبور وهو المجاوزة يقال عبرت على النهر والمعبر الموضع الذى يعبر عليه والمعبر السفينة التى يعبر فيها كأنها أداة العبور والعبرة الدمعة التى عبرت من الجفن وعبر الرؤيا جاوزها إلى مايلازمها قالوا فثبت بهذه الاستعمالات أن الاعتبار حقيقة فى المجاوزة فوجب أن لا يكون حقيقة فى غيرها دفعا للاشتراك والقياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع فكان داخلا تحت الأمر . قال فى المحصول فان قيل لانسلم أن الاعتبار هو المجاوزة فقط بل هو عبارة عن الاتعاظ بوجوه : الأول أنه لايقال لمن يستعمل القياس العقلى إنه معتبر . الثانى أن المتقدم فى اثبات الحكم من طريق القياس إذا لم يتفكر فى أمر معاده يقال إنه غير معتبر أو قليل الاعتبار . الثالث قوله تعالى ـ ان فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار ـ وان لكم فى الأنعام لعبرة ـ والمراد الاتعاظ . الرابع يقال السعيد من اعتبر بغيره والأصل فى الكلام الحقيقة فهذه الأدلة تدل على أن الاعتبار حقيقة فى الاتعاظ لافى المجاوزة فحصل التعارض بين ماقلتم وماقلنا فعليكم بالترجيح ثم الترجيح معنا ، فان الفهم أسبق إلى ماذكرناه سلمنا أن ماذكرتموه حقيقة لكن شرط حمل اللفظ على الحقيقة أن لا يكون هناك مايمنع فانه لو قال يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان ذلك ركيكا لا يليق بالشرع وإذا كان كذلك ثبت أنه وجد مايمنع من حمل اللفظ على حقيقته ، سلمنا أنه لامانع من حمله على المجاوزة لكن لانسلم أن الأمر بالمجاوزة أمر بالقياس الشرعى بيانه أن كل من تمسك بدليل على مدلوله فقد عبر من الدليل إلى المدلول فسمى الاعتبار مشترك فيه بين الاستدلال بالدليل العقلى

القاطع و بالنص و بالبراءة الأصلية و بالقياس من الشرع وكل واحد من هذه الأنواع يخالفه الآخر بخصوصيته ومابه الاشتراك غير دال على مابه الامتياز لابلفظه ولا بمعناه فلا يكون دالا على النوع الذى ليس إلا عبارة عن مجموع جهة الاشتراك . قال وأيضا فنحن نوجب اعتبارات أخر : الأول اذا نص الشارع على علة الحكم فههنا القياس عندنا واجب ، والثانى قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ، والثالث الأقيسة فى أمور الدنيا فان العمل بها عندنا واجب ، والرابع أن يشبه الفرع بالأصل فى أن لانستفيد حكمه إلا من النص ، والخامس الاتعاظ والانزجار بالقصص والأمثال فثبت بما تقدم أن الآتى بفرد من أفراد مايسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة هذا الأمر وثبت أن بيانه فى صور كثيرة فلا يبقى فيه دلالة ألبتة على الأمر بالقياس الشرعى . ثم قلنا جعله حقيقة فى المجاوزة أولى لوجهين : الأول أنه يقال فلان اعتبر فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلول الاعتبار وذلك يوجب التغاير . الثانى أن معنى المجاوزة حاصل فى الاتعاظ فان الانسان مالم يستدل بشيء آخر على حال نفسه لا يكون متعظا ثم أطال فى تقرير هذا بما لاطائل تحته .

ويجاب عن الوجه الأول بالمعارضة فانه يقال فلان قاس هذا على هذا فاعتبر ، والجواب الجواب . ويجاب عن الثانى بمنع وجود معنى المجاوزة فى الاتعاظ فان من نظر فى شيء من المخلوقات فاتعظ به لايقال فيه متصف بالمجاوزة لالغة ولا شرعا ولاعقلا وأيضا يمنع وجود المجاوزة فى القياس الشرعى وليس فى اللغة مايفيد ذلك ألبتة ولو كان القياس مأمورا به فى هذه الآية لكونه فيه معنى الاعتبار لكان كل اعتبار أوعبور مأمورا به واللازم باطل والملزوم مثله . و بيانه أنه لم يقل أحد من المتشرعين ولامن العقلاء إنه يجب على الانسان أن يعبر من هذا المكان إلى هذا المكان أو يجرى دمع عينه أو يعبر رؤيا الرائى مع أن هذه الأمور أدخل فى معنى العبور والاعتبار من القياس الشرعى . والحاصل أن هذه الآية لاتدل على القياس الشرعى لابمطابقة ولاتضمن ولا التزام ومن أطال الكلام فى الاستدلال بها على ذلك فقد شغل الحيز بما لاطائل تحته .

واستدل الشافعى فى الرسالة على إثبات القياس بقوله تعالى ــ فجزاء مثل ماقتل من النعم ــ قال فهذا تمثيل الشيء بعدله ، وقال ــ يحكم به ذوا عدل منكم ــ وأوجب المثل ولم يقل أى مثل فوكل ذلك الى اجتهادنا ورأينا وأمر بالتوجه الى القبلة بالاستدلال وقال ــ وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره ــ انتهى . ولايخفاك أن غاية مافى آية الجزاء هو المجيء بمثل ذلك الصيد وكونه مثلا له موكول الى العدلين ومفوض الى اجتهادهما وليس فى هذا دليل على القياس الذى هو إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة وكذلك الأمر بالتوجه الى القبلة فليس فيه إلا إيجاب تحرى الصواب فى أمرها وليس ذلك من القياس فى شيء .

واستدل ابن سريج على اثبات القياس بقوله تعالى ــ ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ــ قالوا أولو الأمر هم العلماء والاستنباط هو القياس . ويجاب عنه بأن الاستنباط هو استخراج الدليل على المدلول بالنظر فيما يفيده من العموم أوالخصوص أوالاطلاق أوالتقييد أوالاجمال أوالتبيين فى نفس النصوص أونحو ذلك مما يكون طريقا الى استخراج الدليل منه . ولوسلمنا اندراج القياس تحت مسمى الاستنباط لكان ذلك مخصوصا بالقياس المنصوص على علته وقياس الفحوى ونحوه لابما كان ملحقا بمسلك من مسالك العلة التى هى محض رأى لم يدل عليها دليل من الشرع فان ذلك ليس من الاستنباط من الشرع بما أذن الله به بل من الاستنباط بما لم يأذن الله به .

واستدل أيضا بقوله ــ إن الله لايستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها ــ الآية قال لأن القياس

الاستدلال) من استدل بمعنى دل كاستقر بمعنى قر (بأحد) أى بثبوت الحكم فى أحد (النظيرين) أى الشيئين المتشاركين فى الأوصاف (على) ثبوته فى النظير (الآخر وهو) أى الاستدلال المذكور أى المراد به (أن تكون العلة) أى علة حكم الأصل وهذا على حذف مضاف من المبتدإ أو الخبر أى ذو أن تكون العلة فيه أو حالة أن تكون العلة فيه (دالة على) ثبوت (الحكم) فى الفرع لتحققها فى الفرع فى الجملة (و) لكن (لاتكون موجبة للحكم) أى لاتكون مقتضية اقتضاء تاما لثبوت الحكم للفرع بحيث يقبح عقلا تخلفه عنها بل تكون بحيث لايقبح ذلك لقرب الفارق بينهما وذلك (كقياس مال الصبي) المراد به الجنس فيشمل الصبية (على مال البالغ) كذلك (فى وجوب الزكاة فيه) أى فى مال البالغ حتى تجب فى مال هذا أيضا (بجامع أنه) أى بسبب أمر يجمعه معه فى الوجوب لكونه علة له وهو أن مال الصبي (مال نام) أى من شأنه أن ينمو ويزيد كمال البالغ فان كونه مالا ناميا هو علة الوجوب فيه (و) لكن (يجوز) أى

تشبيه الشيء بالشيء لما جاز من فعل من لايخفى عليه خافية فهو ممن لايخلو من الجهالة والنقص أجوز وذلك [1] من فعل من لايخفى عليه خافية لأنا نعلم أنه صحيح ولا يجوز من فعل من لايخلو من الجهالة والنقص لأنا لانقطع بصحته بل ولا نظن ذلك لما فى فاعله من الجهالة والنقص .

واستدل غيره بقوله تعالى ـ قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ـ ويجاب عنه بمنع كون هـذه الآية تدل على المطلوب لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام وغاية ما فيها الاستدلال بالأثر السابق على الأثر اللاحق وكون المؤثر فيهما واحدا وذلك غير القياس الشرعى الذى هو إدراج فرع تحت أصل لعلة جامعة بينهما .

واستدل ابن تيمية على ذلك بقوله تعالى ـ إن الله يأمر بالعدل والإحسان ـ وتقريره أن العدل هو التسوية والقياس هو التسوية بين مثلين فى الحكم فيتناوله عموم الآية . ويجاب عنه بمنع كون الآية دليلا على المطلوب بوجه من الوجوه ولو سلمنا لكان ذلك فى الأقيسة التى قام الدليل على نفى الفارق فيها فانه لاتسوية إلا فى الأمور المتوازنة ولا توازن إلا عند القطع بنفى الفارق لافى الأقيسة التى هى شعبة من شعب الرأى ونوع من أنواع الظنون الزائفة وخصلة من خصال الخيالات المختلة .

واذا عرفت الكلام على ما استدلوا به من الكتاب العزيز لاثبات القياس فاعلم أنهم قد استدلوا لاثباته من السنة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما أخرجه أحمد وأبوداود والترمذى وغيرهم من حديث الحارث بن عمرو بن أخى المغيرة بن شعبة قال حدثنا ناس من أصحاب معاذ عن معاذ قال لما بعثه النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى اليمن قال كيف تقضى اذا عرض لك قضاء قال أقضى بكتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد فى سنة رسول الله ولا فى كتاب الله قال أجتهد رأيى ولا آلو قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صدره وقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله والكلام فى اسناد هـذا الحديث يطول وقد قيل إنه مما تلقى بالقبول . وأجيب عنه بأن اجتهاد الرأى هو عبارة عن استفراغ الجهد فى الطلب للحكم من النصوص الخفية ورد بأنه انما قال أجتهد رأيى بعد عدم وجوده لذلك الحكم فى الكتاب والسنة وما دلت عليه النصوص الخفية لايجوز أن يقال انه غير موجود فى الكتاب والسنة . وأجيب عن هذا الرد بأن القياس عند القائلين به مفهوم من الكتاب والسنة فلابد من حمل الاجتهاد فى الرأى على ماعدا القياس فلا يكون الحديث حجة لاثباته واجتهاد الرأى كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية أو بأصالة الاباحة فى الأشياء أوفى الحظر على اختلاف الأقوال فى ذلك أو التمسك بالمصالح أو التمسك بالاحتياط وعلى تسليم دخول القياس فى اجتهاد الرأى فليس المراد كل قياس بل المراد القياسات التى يسوغ العمل بها والرجوع اليها كالقياس الذى علته منصوصة والقياس الذى قطع فيه بنفى الفارق فى الدليل الذى يدل على الأخذ بتلك القياسات المبنية على تلك المسالك التى ليس فيها إلا مجرد الخيالات المختلة والشبه الباطلة . وأيضا فعلى التسليم لادلالة للحديث إلا على العمل بالقياس فى أيام النبوة لأن الشريعة إذ ذاك لم تكمل فيمكن عدم وجدان الدليل فى الكتاب والسنة وأما بعد أيام النبوة فقد كمل الشرع لقوله ـ اليوم أكملت لكم دينكم ـ ولا معنى للاكمال إلا وفاء النصوص بما يحتاج اليه أهل

---

(١) قوله وذلك الخ من رد الاستدلال بالآية لامن تقريره ، وفى العبارة سقط قبله ولعل أصل المؤلف هكذا ، ويجاب عنه بأنه يجوز ذلك من فعل الخ تأمل .

الشرع

يمكن (أن) يتخلف الوجوب عنه فى مال الصبي بأن يفرق بينهما و (يقال) من غير استقباح فى نظر العقل (لاتجب) الزكاة (فى مال الصبي كما) أى قولا مماثلا لعدم الوجوب الذى (قال به) أى اعتقده (أبو حنيفة) رضى الله عنه وفى شرح جمع الجوامع كالمختصر وغيره تفسير قياس العلة والدلالة بمعنى آخر كما بينته فى الأصل ولعل الاصطلاح مختلف أو متعدد (وقياس الشبه) أنواع منها أنه (هو الفرع) أى قياس الفرع (المردد) أى الذى يردد (بين أصلين) لتردده بينهما بمشابهته لكل منهما لوجود مناط حكمه فيه (فيلحق) عطف على الوصف فى قوله المردد (بأكثرهما شبها به) فى صفات مناط الحكم فى حكمه . وحاصله أنه إلحاق الفرع المذكور بالأكثر شبها به منهما لأنه أولى بقوة المشابهة بالكثرة وأورد الصفي الهندى على هذا التعريف ما أجبنا عنه فى الأصل وذلك (كما) أى كالقياس الذى (فى العبد اذا أتلف) أى قتل (فانه) كما فى الأحكام اجتمع فيه مناطان متعارضان أحدهما النفسية وهو مشابه للحر فيها ومقتضى ذلك أن لايزاد

الشرع إما بالنص على كل فرد فرد أو باندراج مايحتاج اليه تحت العمومات الشاملة . ومما يؤيد ذلك قوله تعالى ـ مافرّطنا فى الكتاب من شىء ـ وقوله ـ ولارطب ولايابس إلافى كتاب مبين ـ

واستدلوا أيضا بما ثبت عن النبى صلى الله عليه وآ له وسلم من القياسات كقوله أرأيت لوكان على أبيك دين فقضيته أكان يجزئ عنه قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى وقوله لرجل سأله فقال أيقضى أحدنا شهوته و يؤجر عليها فقال أرأيت لو وضعها فى حرام أكان عليه وزر قال نعم قال فكذلك اذا وضعها فى حلال كان له أجر وقال لمن أنكر ولده الذى جاءت به امرأته أسود هل لك من إبل قال نعم قال فما ألوانها قال حمر قال فهل فيها من أورق قال نعم قال فمن أين قال لعله نزعه عرق قال وهذا لعله نزعة عرق وقال لعمر وقد قبل امرأته وهو صائم أرأيت لوتمضمضت بماء وقال يحرم من الرضاع مايحرم من النسب وهذه الأحاديث ثابتة فى دواوين الاسلام وقد وقع منه صلى الله عليه وآ له وسلم قياسات كثيرة حتى صنف الناصح الحنبلى جزءا فى أقيسته صلى الله عليه وآ له وسلم ويجاب عن ذلك بأن هذه الأقيسة صادرة عن الشارع المعصوم الذى يقول الله سبحانه فيما جاءنا به عنه ـ إن هو إلاوحى يوحى ـ و يقول فى وجوب اتباعه ـ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ـ وذلك خارج عن محل النزاع فان القياس الذى كلامنا فيه إنما هو قياس من لم تثبت له العصمة ولا وجب اتباعه ولا كان كلامه وحيا بل من جهة نفسه الأمارة و بعقله المغلوب بالخطأ وقد قدمنا أنه قد وقع الاتفاق على قيام الحجة بالقياسات الصادرة عنه صلى الله عليه وآ له وسلم .

واستدلوا أيضا باجماع الصحابة على القياس قال ابن عقيل الحنبلى وقد بلغ التواتر المعنوى عن الصحابة باستعماله وهو قطعى وقال الصفى الهندى دليل الاجماع هو المعوّل عليه لجماهير المحققين من الأصوليين وقال الرازى فى المحصول مسلك الاجماع هو الذى عوّل عليه جمهور الأصوليين . وقال ابن دقيق العيد عندى أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس فى أقطار الأرض شرقا وغربا قرنا بعد قرن عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ متأخرين قال وهذا أقوى الأدلة . ويجاب عنه بمنع ثبوت هذا الاجماع فان المحتجين بذلك انما جاءونا بروايات عن أفراد من الصحابة محصورين فى غاية القلة فكيف يكون ذلك اجماعا لجميعهم مع تفرقهم فى الأقطار واختلافهم فى كثير من المسائل وورد بعضهم على بعض وانكار بعضهم لما قاله البعض كما ذلك معروف . و بيانه أنهم اختلفوا فى الجد مع الاخوة على أقوال معروفة وانكار بعضهم على بعض وكذلك اختلفوا فى مسئلة زوج وأم و إخوة لأم و إخوة لأب وأم وأنكر بعضهم على بعض وكذلك اختلفوا فى مسئلة الخلع وهكذا وقع الانكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأى منهم والقياس ان كان منه فظاهر وان لم يكن منه فقد أنكره منهم من أنكره كما فى هذه المسائل التى ذكرناها ولوسلمنا لكان ذلك الاجماع إنما هو على القياسات التى وقع النص على علتها والتى قطع فيها بنفى الفارق فما الدليل على أنهم قالوا بجميع أنواع القياس الذى اعتبره كثير من الأصوليين وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أعناق الابل وتسافر فيها الأذهان حتى تبلغ الى ماليس بشىء وتتغلغل فيها العقول حتى تأتى بما ليس من الشرع فى ورد ولاصدر ولامن الشريعة السمحة السهلة فى قبيل ولا دبير وقد صح عنه صلى الله عليه وآ له وسلم أنه قال تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها وجاءت نصوص الكتاب العزيز بما قدمنا من اكمال الدين و بما يفيد هذا المعنى و يصحح دلالته و يؤيد براهينه . واذا عرفت ماحرّرناه وتقرر لديك جميع ماقرّرناه فاعلم أن القياس المأخوذ به هو ماوقع النص على علته وماقطع فيه بنفى الفارق وما كان من

فيه على الدية والثانى بالمالية وهو مشابه للفرس ومقتضى ذلك الزيادة فهو (مردد فى الضمان) من حيث المضمون به (بين الانسان الحرّ) اذا أتلف لمشابهته له (من حيث إنه آدمى) مثله فيضمن بالدية ولا يزاد عليها وان نقصت عن قيمته لأن بدل الآدمى مقدر بالدية (و بين البهيمة) كالفرس اذا أتلف لمشابهته لها (من حيث انه مال) مثلها فيضمن بالقيمة بالغة مابلغت لأن بدل المال غير مقدر (وهو بالمال أكثر شبها من الحرّ) أى وجوه مشابهته للمال أكثر من وجوه مشابهته للحرّ فهى أقوى منها فألحق بالمال فى ضمانه بقيمته بالغة مابلغت لأن الإلحاق بأقوى المشابهتين أقوى وانما قلنا إنه أكثر شبها بالمال من الحرّ (بدليل أنه يباع و يوهب و يوصى به و يقرض و يرهن و يودع (و يورث ويوقف وتضمن أجزاؤه) اذا أتلفت تلفا مضمونا باتلاف أودونه (بما نقص من قيمته) ان لم يكن لها أرش مقدر من الحرّ فان كان لها أرش مقدر من الحرّ ولم يكن منصوصا وجب نظير المقدر من الحرّ ففى اليد نصف القيمة وفى اليدين القيمة وان كان منصوصا باوجب أى على

باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمى ذلك قياسا وقد قدمنا أنه من مفهوم الموافقة .

ثم اعلم أن نفاة القياس لم يقولوا باهـدار كل مايسمى قياسا وان كان منصوصا على علته أو مقطوعا فيه بنفى الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولا عليه بدليل الأصل مشمولا به مندرجا تحته و بهذا يهون عليك الخطب و يصغر عندك ما استعظموه و يقرب لديك مابعدوه لأن الخلاف فى هذا النوع الخاص صار لفظيا وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوى لاعقلا ولا شرعا ولا عرفا وقد قدمنا لك أن ماجاءوا به من الأدلة العقلية لاتقوم الحجة بشئ منها ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها .

و بيان ذلك أن أنهض ماقالوه فى ذلك أن النصوص لاتفى بالأحكام فانها متناهية والحوادث غير متناهية . و يجاب عن هذا بما قدمنا من اخباره عز وجل لهذه الأمة بأنه قد أكمل لها دينها و بما أخبرها رسوله صلى الله عليه وآله وسلم من أنه قد تركها على الواضحة التى ليلها كنهارها .

ثم لايخفى على ذى لب صحيح وفهم صالح أن فى عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتهما وخصوص نصوصهما مايفى بكل حادثة تحدث و يقوم ببيان كل نازلة تنزل عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله .

الفصل الثالث

فى أركان القياس

وهى أربعة : الأصل والفرع والعلة والحكم ، ولا بد من هذه الأربعة الأركان فى كل قياس ومنهم من ترك التصريح بالحكم وذهب الجمهور إلى أنه لايصح القياس الابعد التصريح به قال ابن السمعانى ذهب بعضهم إلى جواز القياس بغير أصل قال وهو من خلط الاجتهاد بالقياس والصحيح أنه لابد من أصل لفروع لاتتفرع الاعن أصول انتهى

والأصل يطلق على أمور : منها مايقتضى العلم به العلم بغيره . ومنها مالايصح العلم بالمعنى الابه . ومنها الذى يعتبر به ماسواه . ومنها الذى يقع القياس عليه وهو المراد هنا وقد وقع الخلاف فيه فقيل هو النص الدال على ثبوت الحكم فى محل الوفاق و به قال القاضى أبو بكر والمعتزلة وقال الفقهاء هو محل الحكم المشبه به قال ابن السمعانى وهذا هو الصحيح قال الفخر الرازى الأصل هو الحكم الثابت فى محل الوفاق باعتبار تفرع العلة عليه وقال جماعة منهم ابن برهان إن هذا النزاع لفظى يرجع إلى الاصطلاح فلامشاحة فيه أو إلى اللغة فهى تجوز اطلاقه على ماذكر وقيل بل يرجع إلى تحقيق المراد بالأصل وهو يطلق تارة على الغالب وتارة على الوضع اللغوى كقولهم الأصل عدم الاشتراك وتارة على ارادة التعبد الذى لايعقل معناه كقولهم خروج النجاسة من محل وايجاب الطهارة فى محل آخر على خلاف الأصل . قال الآمدى يطلق الأصل على مايتفرع عليه غيره وعلى مايعرف بنفسه ولم ينبن عليه غيره كقولنا تحريم الربا فى النقدين أصل وهذا منشأ الخلاف فى أن الأصل تحريم النبيذ أو النص أو الحكم قال واتفقوا على أن العلة ليست أصلا انتهى .

وعلى الجملة إن الفقهاء يسمون محل الوفاق أصلا ومحل الخلاف فرعا ولا مشاحة فى الاصطلاحات ولا يتعلق بتطويل البحث فى هذا كثير فائدة . فالأصل هو المشبه به ولا يكون ذلك الا المحل الحكم لانفس الحكم ولادليله ، والفرع هو المشبه لاحكمه والعلة هى الوصف الجامع بين الأصل والفرع ، والحكم هو ثمرة القياس والمراد به ماثبت للفرع بعد ثبوته لأصله ولا يكون القياس صحيحا الابشروط

المناسب أكثر الأمرين مما نقص ومن نظيرالمقدر ففى بدنه الأكثر مما نقص من قيمته ومن نصف قيمته فقوله بما نقص من قيمته أى فى الجملة كما هو معلوم من الفروع قال فى المستصفى وقد ظهر كون المعنيين مناطا للحكم و إنما المشكل من الشبه جعل الوصف الذى لايناسب مناطا مع أن الحكم لم يضف اليه وههنا بالاتفاق الحكم مضاف الى هذين الوصفين المناطين انتهى وعبارة الإحكام وليس من الشبه فى شىء فان كل واحد من المناطين مناسب وما ذكره من كثرة المناسبة ان كانت مؤثرة فليست إلا من باب الترجيح لأحد المناطين على الآخر وذلك لايخرجه عن المناسب و إن كان يفتقر الى نوع ترجيح انتهى ولعل مراده نفى كونه من الشبه المختلف فيه لامطلقا أخذا من كلام المستصفى المبين فى الأصل ولا يخفى عليك بما تقرر وجه التسمية بقياس الشبه فانه قياس مبنى على الشبه وكما يسمى قياس الشبه يسمى شبها أيضا (ومن شرط) أى شروط (الفرع) من حيث كونه فرعا وهو المحل المشبه بالأصل (أن يكون

اثنى عشر لابد من اعتبارها فى الأصل .

الأول : أن يكون الحكم الذى أريد تعديته الى الفرع ثابتا فى الأصل فانه لو لم يكن ثابتا فيه بأن لم يشرع فيه حكم ابتداء أوشرع ونسخ لم يمكن بناء الفرع عليه .

الثانى : أن يكون الحكم الثابت فى الأصل شرعيا فلوكان عقليا أولغويا لم يصح القياس عليه لأن بحثنا انما هو فى القياس الشرعى . واختلفوا هل يثبت القياس على النفى الأصلى وهو ما كان قبل الشرع فمن قال ان نفى الحكم الشرعى حكم شرعى جوز القياس عليه ، ومن قال إنه ليس بحكم شرعى لم يجوّز القياس عليه .

الثالث : أن يكون الطريق الى معرفته سمعية لأن مالم تكن طريقه سمعية لا يكون حكما شرعيا وهذا عند من ينفى التحسين والتقبيح العقليين لاعند من يثبتهما .

الرابع : أن يكون الحكم ثابتا بالنص وهو الكتاب أوالسنة وهل يجوز القياس على الحكم الثابت بمفهوم الموافقة أو المخالفة . قال الزركشى لم يتعرضوا له ويتجه أن يقال إن قلنا ان حكمهما النطق فواضح وإن قلنا كالقياس فيلتحقان به انتهى . والظاهر أنه يجوز القياس عليهما عند من أثبتهما لأنه يثبت بهما الأحكام الشرعية كما يثبتهما بالمنطوق . وأما ماثبت بالاجماع ففيه وجهان . قال الشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن السمعانى أصحهما الجواز ، وحكاه ابن برهان عن جمهور أصحاب الشافعى . والثانى عدم الجواز مالم يعرف النص الذى أجمعوا لأجله . قال ابن السمعانى وهذا ليس بصحيح لأن الاجماع أصل فى اثبات الأحكام كالنص فاذا جاز القياس على الثابت بالنص جاز على الثابت بالاجماع .

الخامس : أن لا يكون الأصل المقيس عليه فرعا لأصل آخر واليه ذهب الجمهور وخالف فى ذلك بعض الحنابلة والمعتزلة فأجازوه ، واحتج الجمهور على المنع بأن العلة الجامعة بين القياسين إن اتحدت كان ذكر الأصل الثانى تطويلا بلافائدة فيستغنى عنه بقياس الفرع الثانى على الأصل الأول وإن اختلفت لم ينعقد القياس الثانى بعدم اشتراك الأصل والفرع فى علة الحكم . وقسم الشيخ أبواسحق الشيرازى هذه المسئلة الى قسمين : أحدهما أن يستنبط من الثابت بالقياس نفس المعنى الذى ثبت به ويقاس عليه غيره قال وهذا لاخلاف فى جوازه . والثانى أن يستنبط منه معنى غير المعنى الذى قيس به على غيره ويقاس غيره عليه قال وهذا فيه وجهان : أحدهما وبه قال أبوعبد الله البصرى الجواز . الثانى وبه قال الكرخى المنع وهوالذى يصح الآن لأنه يؤدى الى إثبات حكم فى الفرع بغير علة الأصل وذلك لايجوز وكذا صححه فى القواطع ولم يذكر الغزالى غيره .

السادس : أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع أما لوكان شاملا له خرج عن كونه فرعا وكان القياس ضائعا لخلوه عن الفائدة بالاستغناء عنه بدليل الأصل ولأنه لا يكون جعل أحدهما أصلا والآخر فرعا أولى من العكس .

السابع : أن يكون الحكم فى الأصل متفقا عليه لأنه لوكان مختلفا فيه احتيج الى اثباته أوّلا وجوّز جماعة القياس على الأصل المختلف فيه لأن القياس فى نفسه لايشترط الاتفاق عليه فى جواز التمسك به فسقوط ذلك فى ركن من أركانه أولى . واختلفوا فى كيفية الاتفاق على الأصل فشرط بعضهم أن يتفق عليه الخصمان فقط لينضبط فائدة المناظرة . وشرط آخرون أن يتفق عليه الأمة . قال الزركشى والصحيح الأول واختار فى المنتهى أن المعترض ان كان مقلدا لم يشترط الاجماع إذ ليس له منع ماثبت مذهبا له وان كان مجتهدا اشترط الاجماع لأنه ليس مقتديا بامام

مناسبا للأصل) وهو المحل المشبه به (فيما يجمع به بينهما) وقوله (للحكم) متعلق بيجمع أى لأجل إثبات حكم الأصل فى الفرع (أى) من شرط الفرع من حيث كونه فرعا (أن يجمع بينهما) أى بين الأصل والفرع فى الحكم (بمناسب للحكم) ولو بواسطة بأن يجمع بينهما بعلة الحكم كما فى قياس العلة والدلالة بالمعنى السابق فى كلام المصنف أو بما يدل على العلة كما فى قياس الدلالة بالمعنى المذكور فى جمع الجوامع وغيره فان الجمع بالعلة جمع بمناسب الحكم لمناسبتها لها أو بما يناسب العلة كما فى قياس الشبه فان الجمع فيه بالوصف المناسب للعلة وان لم يناسب الحكم كما ذكره فى المستصفى وكأن وجه ذكر هذا الشرط مع قوله السابق بعلة تجمعهما فى الحكم عدم نصوصية ذلك فى الشرطية لاحتمال إرادة تعريف بعض الأنواع أوكون التعريف بالأخص أو الأعم كما يقع ذلك كثيرا من أرباب هذه الفنون مع أن المقصود بهذه المقدمة بالذات هو المبتدى القريب الغفلة

فاذا لم يكن الحكم مجمعا عليه ولا منصوصا عليه جاز أن يمنعه .

الثامن : أن لا يكون حكم الأصل ذا قياس مركب وذلك إذا اتفقا على اثبات الحكم فى الأصل ولكنه معلل عند أحدهما بعلة أخرى يصلح كل منهما أن يكون علة وهذا يقال له مركب الأصل لاختلافهم فى نفس الوصف أولكن منع أحدهما وجودها فى الفرع وهذا يقال له مركب الوصف لاختلافهم فى نفس الوصف هل له وجود فى الأصل أم لا وكلام الصفى الهندى يقتضى تخصيص القياس المركب بالأول وخالفه الآمدى وابن الحاجب وغيرهما فجعلوه متناولا للقسمين وقد اختلف فى اعتبار هذا الشرط والجمهور على اعتباره وخالفهم جماعة فلم يعتبروه وقد طول الأصوليون والجدليون الكلام على هذا الشرط بمالا طائل تحته .

التاسع : أن لا نكون متعبدين فى ذلك الحكم بالقطع فان تعبدنا فيه بالقطع لم يجز فيه القياس لأنه لايفيد الا الظن وقد ضعف ابن الأنبارى القول بالمنع وقال بل ماتعبدنا فيه بالعلم جاز أن يثبت بالقياس الذى يفيده وقد قسم المحققون القياس الى مايفيد العلم والى مالا يفيده وقال ابن دقيق العيد فى شرح العنوان لعل هذا الشرط مبنى على أن دليل الأصل وان كان قطعيا وعلمنا العلة ووجودها فى الفرع قطعا فنفس الالحاق واثبات مثل حكم الأصل للفرع ليس بقطعى ، وقد تقدم ابن دقيق العيد الى مثل هذا الفخر الرازى .

العاشر : أن لا يكون معدولا به عن قاعدة القياس كشهادة خزيمة وعدد الركعات ومقادير الحدود وما يشابه ذلك لأن اثبات القياس عليه اثبات للحكم مع منافيه وهذا هو معنى قول الفقهاء الخارج عن القياس لايقاس عليه ، وممن ذكر هذا الشرط الفخر الرازى والآمدى وابن الحاجب وغيرهم وأطلق ابن برهان أن مذهب أصحاب الشافعى جواز القياس على ماعدل به عن سنن القياس . وأما الحنفية وغيرهم فمنعوه وكذلك منع منه الكرخى باحدى خلال : إحداها أن يكون ماورد على خلاف الأصول قد نص على علته . ثانيتها أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ماورد به الخبر وان اختلفوا فى علته . ثالثتها أن يكون الحكم الذى ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الأصول وان كان مخالفا للقياس على أصل آخر .

الحادى عشر : أن لا يكون حكم الأصل مغلظا على خلاف فى ذلك .

الثانى عشر : أن لا يكون الحكم فى الفرع ثابتا قبل الأصل لأن الحكم المستفاد متأخر عن المستفاد منه بالضرورة فلو تقدم لزم اجتماع النقيضين أو الضدين وهو محال هذا حاصل ماذكروه من الشروط المعتبرة فى الأصل ، وقد ذكر بعض أهل الأصول شروطا والحق عدم اعتبارها . فمنها أن يكون الأصل قد انعقد الاجماع على أن حكمه معلل ذكر ذلك بشر المريسى والشريف المرتضى . ومنها أن يشترط فى الأصل أن لا يكون غير محصور بالعدد ، قال ذلك جماعة وخالفهم الجمهور . ومنها الاتفاق على وجود العلة فى الأصل قاله البعض وخالفهم الجمهور .

واعلم أن العلة ركن من أركان القياس كما تقدم فلا يصح بدونها لأنها الجامعة بين الأصل والفرع . قال ابن فورك من الناس من اقتصر على الشبه ومنع القول بالعلة . وقال ابن السمعانى ذهب بعض القياسيين من الحنفية وغيرهم الى صحة القياس من غير علة اذا لاح بعض الشبه والحق ماذهب اليه الجمهور من أنها معتبرة لابد منها فى كل قياس .

وهى فى اللغة اسم لما يتغير الشىء بحصوله أخذا من العلة التى هى المرض لأن تأثيرها فى الحكم كتأثير العلة فى ذات المريض يقال اعتل فلان اذا حال عن الصحة الى السقم وقيل انها مأخوذة

من

عن استفادة الشرطية من التعريف أو النسيان لما يستفاده منه فاندفع بذلك ما للشارح التاج الفزارى هنا (ومن شرط) أى شروط (الأصل) وهو المحل المشبه به من حيث كونه أصلا (أن يكون حكمه) الذى يراد اثباته فى الفرع (ثابتا) له (بدليل) نص أو إجماع (متفق عليه) ثبوتا ودلالة (بين الخصمين) أى المتنازعين فى ثبوت ذلك الحكم الفرع سواء كان نفس حكم الأصل متفقا عليه بينهما أم لم يكن كذلك بأن أنكره الخصم الآخر فأثبته عليه المستدل بالدليل المذكور لأن اثباته عليه بمنزلة اعترافه به ولهذا التعميم علق المصنف الاتفاق بالدليل دون الحكم وذلك من دقائق هذه المقدمة نعم قد يرد عليه مالو كان الحكم متفقا عليه بينهما لابدليل بل بتقليد فان القياس لا يختص بالمجتهد المطلق كما صرح به غير واحد أو بدليلين يقول كل واحد منهما بأحدهما دون الآخر فان القياس حجة على الخصم حينئذ كما هو ظاهر مع انتفاء هذا الشرط ويجاب عن الأول بعد التقليد دليلا للمقلد فان

من العلل بعد النهل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر مرة بعد مرة ، وأما في الاصطلاح فاختلفوا فيها على أقوال :

الأول : أنها المعرفة للحكم بأن جعلت علما على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم قاله الصيرفي وأبو زيد من الحنفية وحكاه سليم الرازي في التقريب عن بعض الفقهاء ، واختاره صاحب المحصول وصاحب المنهاج .

الثاني : أنها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين والعلة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل .

الثالث : أنها الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها و به قال الغزالي وسليم الرازي قال الصفي الهندي وهو قريب لا باس به .

الرابع : أنها الموجبة بالعادة واختاره الفخر الرازي .

الخامس : أنها الباعث على التشريع بمعنى أنه لابد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم .

السادس : أنها التي يعلم الله صلاح المتعبدين بالحكم لأجلها وهو اختيار الرازي وابن الحاجب

السابع . أنها المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها والعلة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال لها السبب والأمارة والداعي والمستدعى والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب والمؤثر ، وقد ذهب المحققون الى أنه لابد من دليل على العلة ومنهم من قال إنها تحتاج الى دليلين يعلم بأحدهما أنها علة و بالآخر أنها صحيحة ، وقال ابن فورك من أصحابنا من قال يعلم صحة العلة بوجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها ولها شروط أربعة وعشرون :

الأول : أن تكون مؤثرة في الحكم فان لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة هكذا قال جماعة من أهل الأصول ومرادهم بالتأثير المناسبة قال القاضي في التقريب معنى كون العلة مؤثرة في الحكم هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها ، وقيل معناه أنها جالبة للحكم ومقتضية له .

الثاني : أن تكون وصفا ضابطا بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا حكمة مجردة لخفائها فلا يظهر إلحاق غيرها بها ، وهل يجوز كونها نفس الحكم وهي الحاجة الى جلب مصلحة أودفع مفسدة قال الرازي في المحصول يجوز وقال غيره يمتنع ، وقال آخرون ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها واختاره الآمدي والصفي الهندي واتفقوا على جواز التعليل بالوصف المشتمل عليها أي مظنتها بدلا عنها مالم يعارضه قياس .

الثالث : أن تكون ظاهرة جلية والالم يمكن اثبات الحكم بها في الفرع على تقدير أن تكون أخفى منه أو مساوية له في الخفاء كذا ذكره الآمدي في جدله

الرابع : أن تكون سالمة بحيث لا يردها نص ولا اجماع .

الخامس : أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها ووجه ذلك أن الأقوى أحق بالحكم كما أن النص أحق بالحكم من القياس .

السادس : أن تكون مطردة أي كلما وجدت وجد الحكم لتسلم من النقض والكسر فان عارضها نقض أو كسر بطلت .

السابع : أن لا تكون عدما في الحكم الثبوتي أي لا يعلل الحكم الوجودي بالوصف العدمي

نص المجتهد بالنسبة له كنص الشارع بالنسبة للمجتهد وعن الثاني بحمل الدليل في كلامه على الجنس و يصدق في الصورة المفروضة أن جنس الدليل دون شخصه متفق عليه بينهما أو بأن ذلك مفهوم مما ذكره بالمساواة لأن المقصود من اشتراط الاتفاق المذكور اشتراط الاتفاق على الحكم وانما اشترط في الأصل ماذكر لا ليصح القياس في نفسه إذ صحته في نفسه لا تتوقف على ذلك بل (ليكون القياس حجة على الخصم) المنكر لذلك الحكم في الفرع و إلا أمكنه منعه فلا يكون حجة عليه هذا إن أريد الاحتجاج على خصم (فان لم يكن خصم) يراد الاحتجاج عليه بأن أريد مجرد اثبات الحكم في الفرع (فالشرط) للأصل (ثبوت حكم الأصل بدليل يقول به القائس) أي يعتقده من حيث صحة الاثبات به أو بتقليد صحيح أو أراد بالدليل مايشمله (ومن شرط) أي شروط (العلة) من حيث صحة الالحاق بواسطتها (أن تطرد في معلولاتها) وهي الأحكام المعللة بها بأن تستتبع

قاله جماعة وذهب الأكثرون الى جوازه . قال المانعون لوكان العدم علة للحكم الثبوتى لكان مناسبا أومظنة واللازم باطل وأجيب بمنع بطلان اللازم .

الثامن : أن لاتكون العلة المتعدية هى المحل أو جزء منه لأن ذلك يمنع من تعديتها .

التاسع : أن ينتفى الحكم بانتفاء العلة والمراد انتفاء العلم أو الظن به إذ لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول .

العاشر : أن تكون أوصافها مسلمة أو مدلولا عليها ، كذا قال الأستاذ أبو منصور .

الحادى عشر : أن يكون الأصل المقيس عليه معللا بالعلة التى يعلق عليها الحكم فى الفرع بنص أو إجماع (١) .

الثانى عشر : أن لاتكون موجبة للفرع حكما وللأصل حكما آخر غيره .

الثالث عشر : أن لا توجب ضدين لأنها حينئذ تكون شاهدة لحكمين متضادين قاله الأستاذ أبو منصور .

الرابع عشر : أن لايتأخر ثبوتها عن ثبوت حكم الأصل خلافا لقوم .

الخامس عشر : أن يكون الوصف معينا لأن رد الفرع إليها لايصح إلا بهذه الواسطة .

السادس عشر : أن يكون طريق اثباتها شرعيا كالحكم ذكره الآمدى فى جدله .

السابع عشر : أن لا يكون وصفا مقدرا قال الهندى ذهب الأكثرون إلى أنه لايجوز التعليل بالصفات المقدرة خلافا للأقلين من المتأخرين .

الثامن عشر : ان كانت مستنبطة فالشرط أن لاترجع على الأصل بابطاله أوابطال بعضه لئلا يفضى إلى ترك الراجح إلى المرجوح إذ الظن المستفاد من النص أقوى من الظن المستفاد من الاستنباط لأنه فرع له والفرع لا يرجع على ابطال أصله والا لزم أن يرجع إلى نفسه بالابطال .

التاسع عشر : ان كانت مستنبطة فالشرط أن لاتعارض بمعارض مناف موجود فى الأصل .

العشرون : ان كانت مستنبطة فالشرط أن لاتتضمن زيادة على النص أى حكما غيرما أثبته النص

الحادى والعشرون : أن لاتكون معارضة لعلة أخرى تقتضى نقيض حكمها .

الثانى والعشرون : إذا كان الأصل فيه شرط فلا يجوز أن تكون العلة موجبة لازالة ذلك الشرط .

الثالث والعشرون : أن لايكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع لابعمومه ولابخصوصه للاستغناء حينئذ عن القياس .

الرابع والعشرون : أن لاتكون مؤيدة لقياس أصل منصوص عليه بالاثبات على أصل منصوص عليه بالنفى فهذه شروط العلة وقد ذكرت لها شروط غير معتبرة على الأصح منها ما شرطه فيها الحنفية وأبو عبد الله البصرى وهو تعدى العلة من الأصل إلى غيره فلو وقفت على حكم النص لم تؤثر فى غيره وهذا يرجع إلى التعليل بالعلة القاصرة وقد وقع الاتفاق على أنها إذا كانت منصوصة أو مجمعا عليها صح التعليل بها . حكى ذلك القاضى أبو بكر وابن برهان والصفى الهندى وخالفهم القاضى

---

(١) تنبيه اعلم أنه كان قد سقط من الأصل الذى ابتلينا به الشرط الحادى عشر برمته فألحقنا مكانه عبارة حصول المأمول لكون عبارته لاتخرج فى الغالب عن عبارة هذا الكتاب لكونه مجردا منه بحذف الدلائل والردود و بعض الأقوال الساقطة ولأن العلم أمانة فى أطواق الرجال لزمنا التنبيه على ذلك ولأنه ربما يكون فى عبارة الأصل هنا بعض زيادة كعزو لهذا الشرط إلى من شرطه من الأصوليين فان وافقت عبارة الأصل فيها و إلا فيكفى إلحاق الزيادة التى تكون فليتنبه لذلك .

عبدالوهاب

تلك الأحكام أجمع وجدت وأما جمع المعلوم مع اتحاده فى نفسه لتعدده بتعدد محاله وفرع على الاطراد لازمه إيضاحا و بيانا لأقسام لازمه بقوله (فلا تنتقض لفظا ولا معنى) تمييزان محولان عن الفاعل (فمتى انتقضت لفظا بأن صدقت) أى تحققت (الأوصاف المعبر بها عنها فى صورة) مثلا (بدون الحكم أو معنى بأن وجد المعنى المعلل به فى صورة) مثلا (بدون الحكم فسد القياس) أى لم ينعقد سواء كانت العلة منصوصة أومستنبطة تخلف الحكم لمانع أولا كما اقتضاه اطلاقه وهو ما مشى عليه فى جمع الجوامع ناقلا له عن الشافعى واختاره فخر الدين الرازى وقال فى القواطع هو مذهب الشافعى وجميع أصحابه إلا القليل منهم وقيل لا يضر التخلف لمانع أو فقد شرط للحكم قال فى جمع الجوامع وعليه أكثر فقهائنا وقيل غير ذلك ولا يخفى اتجاه الثانى و إشكال الأول إلا أن يريد أن العلة مجموع الوصف وانتفاء المانع ووجود الشرط وقوله الأوصاف إن أراد بها الألفاظ كما هو

عبدالوهاب فنقل عن قوم أنه لايصح التعليل بها على الاطلاق سواء كانت منصوصة أومستنبطة . قال وهذاقول أكثرأهل العراق انتهى ، وأما إذا كانت العلة القاصرة مستنبطة فهي محل الخلاف فقال أبو بكر القفال بالمنع . وبمثله قال ابن السمعانى ونقله إمام الحرمين عن الحليمى ، وقال القاضى أبو بكر وجمهور أصحاب الشافعى بالجواز قال القاضى عبد الوهاب هو قول جميع أصحابنا وأصحاب الشافعى ، وحكاه الآمدى عن أحمد . قال ابن برهان فى الوجيز كان الأستاذ أبواسحق من الغلاة فى تصحيح العلة القاصرة ويقول هى أولى من المتعدية . واحتج بان وقوفها يقتضى نفى الحكم عن الأصل فى النفى كما كان تعديها مؤثرا فى الاثبات وهذا احتجاج فاسد واستدلال باطل . ومنها أن لا يكون وصفها حكما شرعيا عند قوم لأنه معلول فكيف يكون علة والمختار جواز تعليل الحكم الشرعى بالوصف الشرعى . ومنها أن تكون مستنبطة من أصل مقطوع بحكمه عند قوم والمختار عدم اعتبار ذلك بل يكتفى بالظن . ومنها القطع بوجود العلة فى الفرع عند قوم منهم البزدوى والمختار الاكتفاء بالظن . ومنها أن لاتكون مخالفة لمذهب صحابى وذلك عند من يقول بحجية قول الصحابى لا عند الجمهور .

وقد اختلفوا فى جواز تعدد العلل مع اتحاد الحكم فان كان الاتحاد بالنوع مع الاختلاف بالشخص كتعليل إباحة قتل زيد بردته وقتل عمرو بالقصاص وقتل خالد بالزنا مع الاحصان فقد اتفقوا على الجواز وممن نقل الاتفاق على ذلك الأستاذ أبومنصور البغدادى والآمدى والصفى الهندى وأما إذا كان الاتحاد بالشخص فقيل لاخلاف فى امتناعه بعلل عقلية ، وحكى القاضى الخلاف فى ذلك فقال ثم اختلفوا إذا وجب الحكم العقلى بعلتين فقيل لا يرتفع إلا بارتفاعهما جميعا ، وقيل يرتفع بارتفاع احداهما . وأما تعدد العلل الشرعية مع الاتحاد فى الشخص كتعليل قتل زيد بكونه قتل من يجب عليه فيه القصاص وزنى مع الاحصان فان كل واحد منهما يوجب القتل بمجرده فهل يصح تعليل إباحة دمه بهما معا أم لا اختلفوا فى ذلك على مذاهب .

الأول : المنع مطلقا منصوصة كانت أو مستنبطة ، حكاه القاضى عبد الوهاب عن متقدمى أصحابهم وجزم به الصيرفى واختاره الآمدى ونقله القاضى وامام الحرمين .

الثانى : الجواز مطلقا و إليه ذهب الجمهور كما حكاه القاضى فى التقريب . قال و بهذا نقول لأن العلل علامات وأمارات على الأحكام لاموجبة لها فلايستحيل ذلك قال ابن برهان فى الوجيز أنه الذى استقر عليه رأى امام الحرمين .

الثالث الجواز فى المنصوصة دون المستنبطة و إليه ذهب أبو بكر بن فورك والفخر الرازى وأتباعه وذكر امام الحرمين أن القاضى يميل إليه وكلام امام الحرمين هذا هو الذى اعتمده ابن الحاجب فى نقل هذا المذهب عن القاضى كما صرح به فى مختصر المنتهى ولكن النقل عن القاضى مختلف كما عرفته .

الرابع : الجواز فى المستنبطة دون المنصوصة ، حكاه ابن الحاجب فى مختصر المنتهى وابن المنير فى شرحه للبرهان وهو قول غريب ، والحق ماذهب إليه الجمهور من الجواز ، وكما ذهبوا إلى الجواز فقد ذهبوا أيضا إلى الوقوع ولم يمنع من ذلك عقل ولاشرع .

وأما مايشترط فى الفرع فأمور أربعة : أحدها مساواة علته لعلة الأصل . والثانى مساواة حكمه لحكم الأصل . والثالث أن لا يكون منصوصا عليه . والرابع أن لا يكون متقدما على حكم الأصل .

الأنسب بقول المصنف لفظا وقوله هو المعبر بها عنها كان اعتبار انتقاضها لتضمنها انتقاض معناها وإلا فانتقاض اللفظ من حيث إنه انتقاض اللفظ لادخل له هنا وكان المراد بصدقها فى صورة صحة التعبير بها عن معناها الحقيقى لتحققه فيها وان أراد بها المعانى كما هو الأليق بالمعنى كان تسميته انتقاضا لفظيا باعتبار تبعية انتقاض اللفظ له حيث يوجد اللفظ الدال على العلة بدون الحكم أو هو مجرد اصطلاح وكان قوله المعبر بها معناه المعبر بألفاظها أو أراد بالتعبير بها عنها الدلالة بها عليها بالالتزام ولا يشكل بوجوب تغاير الدال والمدلول لتحقق ذلك هنا لأن المدلول حينئذ مجموع الأوصاف من حيث هو مجموع والدال الأوصاف لا من هذه الحيثية هذا ولقائل أن يقول لا حاجة لاعتبار انتفاء الانتقاض لفظا للاستغناء عنه باعتبار انتفاء الانتقاض بمعنى لأنه يشمله لصدق وجود المعنى المعلل به بدون الحكم فيما فسر به الانتقاض لفظا كما تبين

الفصل الرابع

فى الكلام على مسالك العلة ، وهى طرقها الدالة عليها

ولما كان لا يكتفى فى القياس بمجرد وجود الجامع فى الأصل والفرع بل لابد فى اعتباره من دليل يدل عليه وكانت الأدلة إما النص أو الاجماع أو الاستنباط احتاجوا إلى بيان مسالك العلة . وقد أضاف القاضى عبدالوهاب إلى الأدلة الثلاثة دليلا رابعا وهو العقل ولم يعتبره الجمهور بل جعلوا طريق إثبات العلة هو السمع فقط .

وقد اختلفوا فى عدد هذه المسالك فقال الرازى فى المحصول هى عشرة النص والايماء والاجماع والمناسبة والدوران والسبر والتقسيم والشبه والطرد وتنقيح المناط قال وأمور أخر اعتبرها قوم وهى عندنا ضعيفة انتهى .

واختلف أهل الأصول فى تقديم مسلك الاجماع على مسلك النص أومسلك النص على مسلك الاجماع فمن قدم الاجماع نظر الى كونه أرجح من ظواهر النصوص لأنه لايتطرق اليه احتمال النسخ ومن قدم النص نظر الى كونه أشرف من غيره وكونه مستند الاجماع وهذا مجرد اصطلاح فى التأليف فلامشاحة فيه .

وسنذكر من المسالك ههنا أحد عشر مسلكا .

المسلك الأول : الاجماع وهو نوعان : إجماع على علة معينة كتعليل ولاية المال بالصغر واجماع على أصل التعليل وان اختلفوا فى عين العلة كاجماع السلف على أن الربا فى الأصناف الأربعة معلل وان اختلفوا فى العلة ماذا هى . وقد ذهب الى كون الاجماع من مسالك العلة جمهور الأصوليين كما حكاه القاضى فى التقريب ثم قال وهذا لايصح عندنا فان القياسيين ليسوا كل الأمة ولا تقوم الحجة بقولهم وهذا الذى قاله صحيح فان المخالفين فى القياس كلا أو بعضا هم بعض الأمة فلا تتم دعوى الاجماع بدونهم وقد تكلف إمام الحرمين الجوينى فى البرهان لدفع هذا فقال إن منكرى القياس ليسوا من علماء الأمة ولا من حملة الشريعة فان معظم الشريعة صدرت عن الاجتهاد والنصوص لاتفى بعشر معشار الشريعة انتهى . وهذا كلام يقضى من قائله العجب فان كون منكرى القياس ليسوا من علماء الأمة من أبطل الباطلات وأقبح التعصبات ثم دعوى أن نصوص الشريعة لاتفى بعشر معشارها لاتصدر إلا عمن لم يعرف نصوص الشريعة حق معرفتها . وحكى ابن السمعانى عن بعض أصحاب الشافعى أنه لايجوز القياس على الحكم المجمع عليه مالم يعرف النص الذى أجمعوا عليه انتهى وهذا يعود عند التحقيق الى نفى كون الاجماع من مسالك العلة . ثم القائلون بأن الاجماع من مسالك العلة لايشترطون فيه أن يكون قطعيا بل يكتفون فيه بالاجماع الظنى فزادوا هذا المسلك ضعفا إلى ضعفه .

المسلك الثانى : النص على العلة قال فى المحصول ونعنى بالنص مايكون دلالته على العلة ظاهرة سواء كانت قاطعة أومحتملة . أما القاطع فما يكون صريحا وهو قولنا لعلة كذا ، أولسبب كذا ، أولمؤثر كذا ، أولموجب كذا ، أولأجل كذا كقوله تعالى — من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل — . وأما الذى لايكون قاطعا فثلاثة اللام وان والباء . أما اللام فكقولنا ثبت لكذا كقوله تعالى — وماخلقت الجن والانس إلاليعبدون — . وأما ان فكقوله — إنها من الطوافين —

بل لواقتصر على قوله فلا تنتقض كفى وكأنه إنما أراد به الإيضاح والتأكيد وتعليم الاصطلاح (الأول) أى الانتقاض لفظا كما تضمنه قوله (كأن يقال فى) تعليل وجوب القصاص فى (القتل) أى بسبب القتل (بالمثقل) أى الشىء الثقيل وهو مايقتل بثقله كالحجر والخشبة أى القتل بثقله (أنه قتل عمد لاخطأ ولا شبه عمد (عدوان) من حيث إنه قتل (فيجب به القصاص كالقتل بالمحدد) أى الشىء الذى له حد يقتل كالسيف والرمح أى القتل بحده فان علة وجوب القصاص به أنه قتل عمد عدوان من حيث أنه قتل (فينتقض ذلك) التعليل (بقتل الوالد) وان علا (ولده) وان سفل ولو أريد بهما الجنس أومعنى الشخص شملا الأنثى أيضا (فانه) قتل عمد عدوان من حيث إنه قتل مع أنه (لايجب به قصاص) فقد صدقت الأوصاف المعبر بها عن العلة وهى القتل والعمد والعدوان أى هذه الألفاظ ومعانيها على ماتقدم فيه بدون الحكم وهو وجوب القصاص (والثانى) أى الانتقاض معنى ماتضمنه قوله (كأن يقال تجب الزكاة فى

وأما الباء فكقوله ـ ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله ـ هذا حاصل كلامه . قال الامام الشافعي متى وجدنا فى كلام الشارع مايدل على نصبه أدلة و إعلاما [1] ابتدرنا اليه وهو أولى مايسلك .

واعلم أنه لاخلاف فى الأخذ بالعلة اذا كانت منصوصة وإنما اختلفوا هل الأخذ بها من باب القياس أم من العمل بالنص فذهب إلى الأول الجمهور وذهب إلى الثانى النافون للقياس فيكون الخلاف على هذا لفظيا وعند ذلك يهون الخطب و يصغر ما استعظم من الخلاف فى هذه المسئلة . قال ابن فورك إن الأخذ بالعلة المنصوصة ليس قياسا و إنما هو استمساك بلفظ نص الشارع فان لفظ التعليل اذا لم يقبل التأويل عن كل مايجرى العلة فيه كان المتعلق به مستدلا بلفظ قاض بالعموم .

واعلم أن التعليل قد يكون مستفادا من حرف من حروفه وهى كى واللام واذن ومن والباء والفاء وان ونحو ذلك وقد يكون مستفادا من اسم من أسمائه وهى : لعلة كذا ، لموجب كذا ، بسبب كذا ، لمؤثر كذا ، لأجل كذا ، بمقتضى كذا ونحو ذلك ، وقد يكون مستفادا من فعل من الأفعال الدالة على ذلك كقوله علات بكذا وشبهت كذا بكذا ونحو ذلك وقد يكون مستفادا من السياق فانه قد يدل على العلة كما يدل على غيرها .

وقد قسموا النص على العلة الى صريح وظاهر قال الآمدى فالصريح هو الذى لايحتاج فيه الى نظر واستدلال بل يكون اللفظ موضوعا فى اللغة له قال ابن الأنبارى ليس المراد بالصريح المعنى الذى لايقبل التأويل بل المنطوق بالتعليل فيه على حسب دلالة اللفظ الظاهر على المعنى انتهى .

ثم الصريح ينقسم الى أقسام أعلاها أن يقول لعلة كذا أو لسبب كذا أونحو ذلك و بعده أن يقول لأجل كذا أومن أجل كذا . قال ابن السمعانى وهو دون ماقبله لأن لفظ العلة تعلم به العلة من غير واسطة بخلاف قوله لأجل فانه يفيد معرفة العلة بواسطة أن العلة ما لأجلها الحكم والدال بلا واسطة أقوى وكذا قال الأصفهانى . و بعده أن يقول كى يكون كذا فان الجوينى فى البرهان جعلها من الصريح وخالفه الرازى و بعده اذا فان أبا اسحق الشيرازى والغزالى جعلاه من الصريح وجعله الجوينى فى البرهان من الظاهر ، و بعده ذكر المفعول له نحو ضربته تأديبا .

وأما الظاهر فينقسم الى أقسام أعلاها اللام ثم أن المفتوحة المخففة ثم إن المكسورة الساكنة بناء على أن الشروط اللغوية أسباب ثم ان المشددة كقوله صلى الله عليه وآله وسلم إنها من الطوافين عليكم . قال صاحب التنقيح كذا عدوها من هذا القسم والحق أنها لتحقيق الفعل ولاحظ لها فى التعليل والتعليل فى الحديث مفهوم من الكلام . وقد نقل ابن الأنبارى إجماع النحاة على أنها لاترد للتعليل قال وهى فى قوله انها من الطوافين عليكم للتأكيد لأن علة طهارة سؤرها هى الطواف ولو قدرنا مجىء قوله من الطوافين بغير ان لأفاد التعليل فلو كانت للتعليل لعدمت العلة بعدمها ولا يمكن أن يكون التقدير لأنها و إلا لوجب فتحها ولاستفيد التعليل من اللام . ثم الباء قال ابن مالك وضابطه أن يصلح غالبا فى موضعها اللام كقوله تعالى ـ ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله ـ وقوله سبحانه ـ فبظلم من الذين هادوا حرّمنا عليهم ـ وجعل من ذلك الآمدى والصفى الهندى قوله تعالى ـ جزاء بما كانوا يعملون ـ ونسبه بعضهم الى المعتزلة وقيل هى للمقابلة كقولك هذا بذلك لأن المعطى بعوض قد يعطى مجانا . ثم الفاء اذا علق بها الحكم على الوصف وذلك نوعان : أحدهما أن يدخل على السبب والعلة و يكون الحكم متقدما كقوله

---

(1) قوله أدلة و إعلاما كذا بالأصل ، ولعل الصواب أمارة وعلة والله أعلم .

الواشى) أى الابل والبقر والغنم (لدفع حاجة الفقير) مثلا أو أراد به مطلق المستحق أى احتياجه باستغنائه بها (فيقال) اعتراضا على هذا التعليل (ينتقض ذلك) التعليل (بوجوده فى الجواهر) لصلاحيتها لدفع حاجة الفقير ومع هذا (لا زكاة فيها) فقد وجد المعنى المعلل به وهو دفع حاجة الفقير بها بدون الحكم وهو وجوب الزكاة (ومن شرط) أى شروط (الحكم) الأصل من حيث صحة الالحاق فيه بسبب علته أن يكون مثل العلة فى النفى والاثبات ولما لم تستلزم مماثلته إياها فى ذلك تبعيته لها فيه الذى هو المراد بين ذلك بقوله (أى تابعا لها فى ذلك) المذكور من النفى والاثبات يعنى أنها (ان وجدت) فى محل (وجد) هو أيضا فى ذلك المحل (وان انتفت) عن المحل (انتفى) هو أيضا عنه والمعتبر الكلية وان لم تفدها ان أى فى أى محل وجدت وجد وفى أى محل انتفت انتفى خرج ما اذا لم تكن كذلك بأن وجدت بدونه أو وجد هو بدونها فى صورة أو صور كما تقدم الأول فى شرط العلة فهذا الشرط أعم من ذلك نعم ماذكره فى الثانى

صلى الله عليه وآله وسلم لاتخمروا رأسه فانه يبعث ملبيا . الثانى أن يدخل على الحكم وتكون العلة متقدمة كقوله تعالى ـ الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ـ والسارق والسارقة فاقطعوا ـ لأن التقدير من زنى فاجلدوه ومن سرق فاقطعوه . ثم لعلّ على رأى الكوفيين من النحاة فانهم قالوا انها فى كلام الله للتعليل المحض مجردة عن معنى الترجى لاستحالته عليه . ثم إذ ذكره ابن مالك نحو ـ و إذ اعتزلتموهم ومايعبدون إلا الله فأووا الى الكهف ـ ثم حتى كما ذكره ابن (١) نحو قوله تعالى ـ حتى يعطوا الجزية ـ حتى يعلم المجاهدين منكم ـ حتى لاتكون فتنة ـ ولايخفى مافى عد هذه الثلاثة المتأخرة من جملة دلائل التعليل من الضعف الظاهر وقد عد منها صاحب التنقيح لاجرم نحو ـ لاجرم أن لهم النار ـ وعد أيضا جميع أدوات الشروط والجزاء . وعد إمام الحرمين منها الواو وفى هذا من الضعف مالايخفى على عارف بمعانى اللغة العربية .

المسلك الثالث : الايماء والتنبيه ، وضابطه الاقتران بوصف لولم يكن هو أونظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد . وحاصله أن ذكره يمتنع أن يكون لا لفائدة لأنه عبث فيتعين أن يكون لفائدة وهى إما كونه علة أوجزء علة أوشرطا و إلا ظهر كونه علة لأنه الأكثر فى تصرفات الشرع وهو أنواع .

الأول : تعليق الحكم على العلة بالفاء وهو على وجهين : أحدهما أن تدخل الفاء على العلة و يكون الحكم متقدما كقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى المحرم الذى وقصته ناقته فانه يحشر يوم القيامة ملبيا . ثانيهما أن تدخل الفاء على الحكم وتكون العلة متقدمة وذلك أيضا على وجهين : أحدهما أن تكون الفاء دخلت على كلام الشارع مثل قوله تعالى ـ والسارق والسارقة فاقطعوا ـ ـ اذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ـ . وثانيهما أن تدخل على رواية الراوى كقوله سها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسجد ، وزنى ماعز فرجم كذا فى المحصول وغيره .

النوع الثانى : أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يكن علة لعرى عن الفائدة إما مع سؤال فى محله أوسؤال فى نظيره . فالأول كقول الأعرابى واقعت أهلى فى رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل على أن الوقاع علة للاعتاق والسؤال مقدر فى الجواب كأنه قال اذا واقعت فكفر . الثانى كقوله وقد سألته الخثعمية ان أبى أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج أفينفعه ان حججت عنه فقال أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أ كان ينفعه قالت نعم فذكر نظيره وهو دين الآدمى فنبه على كونه علة فى النفع و إلا لزم العبث . وذهب جماعة من الأصوليين إلى أن شرط فهم التعليل من هذا النوع أن يدل الدليل على أن الحكم وقع جوابا إذ من الممكن أن يكون الحكم استئنافا لاجوابا وذلك كمن تصدى للتدريس فأخبره تلميذه بموت السلطان فأمره عقب الاخبار بقراءة درسه فانه لايدل على تعليل القراءة بذلك الخبر بل الأمر بالاشتغال بما هو بصدده وترك مالايعنيه .

النوع الثالث : أن يفرق بين الحكمين الوصف نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم للراجل سهم وللفارس سهمان فان ذلك يفيد أن الموجب للاستحقاق للسهم والسهمين هو الوصف المذكور .

النوع الرابع : أن يذكر عقب الكلام أوفى سياقه شيئا لو لم يعلل به الحكم المذكور لم ينتظم الكلام كقوله تعالى ـ وذروا البيع ـ لأن الآية سيقت لبيان وقت الجمعة وأحكامها فلو لم يعلل النهى عن البيع بكونه مانعا من الصلاة أوشاغلا عن المشى اليها لكان ذكره عبثا لأن البيع لايمنع منه مطلقا .

(١) كذا بالأصل بسقوط المضاف اليه فانظر من هو .

مبنى على امتناع التعليل بعلتين و به قال المصنف فى العلل الشرعية فان قلنا بجوازه وهو قول الجمهور لم يقدح وجود الحكم بدون العلة المعينة لجواز وجوده بالعلة الأخرى وقد يمنع بناؤه على ماذكر نظرا لأن العلة عند التعدد القدر المشترك دون الخصوصيات فانتفاء العلة حينئذ لايتحقق إلا بانتفاء الجميع (والعلة هى الجالبة للحكم) لامن حيث نفسه بل من حيث العلم بحصوله وتحقق تعلقه التنجيزى المعتبر فيه (بمناسبتها له) أى بسبب أن بينهما مناسبة تقتضى ارتباطا بينهما واجتماعا فى الحصول ولو باعتبار مجرد أن الشارع نصبها علامة عليه فيعلم حصول الحكم وتحققه فى محل العلة فتكون بمعنى المعرف أى العلامة والأمارة على حصول الحكم وتحقق تعلقه التنجيزى كما هو قول الجمهور وأما اعتراض العضد كغيره عليه بأنها لوكانت مجرد أمارة لم يكن لها فائدة إلا تعريف الحكم وانما يعرف بها الحكم اذا لم يكن منصوصا أومجمعا عليه و إلا عرف أيضا بالنص والاجماع فان قوله الحرمة

النوع الخامس : ربط الحكم باسم مشتق فان تعليق الحكم به مشعر بالعلية نحو أكرم زيدا العالم فان ذكر الوصف المشتق مشعر بأن الاكرام لأجل العلم .

النوع السادس : ترتب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء كقوله تعالى ـ ومن يتق الله يجعل له مخرجا ـ أى لأجل تقواه ـ ومن يتوكل على الله فهو حسبه ـ أى لأجل توكله لأن الجزاء يتعقب الشرط .

النوع السابع : تعليل عدم الحكم بوجود المانع منه كقوله تعالى ـ ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن ـ ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض ـ ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته ـ .

النوع الثامن : انكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لفائدة ولا لحكمة بقوله ـ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا ـ وقوله ـ أيحسب الانسان أن يترك سدى ـ وقوله ـ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق ـ .

النوع التاسع : انكاره سبحانه أن يسوى بين المختلفين و يفرق بين المتماثلين . فالأول كقوله ـ أفنجعل المسلمين كالمجرمين ـ . والثانى كقوله ـ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ـ وقد اختلف فى اشتراط مناسبة الوصف المومى إليه للحكم فى الأنواع السابقة فاشترطه امام الحرمين الجوينى والغزالى ، وذهب الأكثرون إلى عدم اشتراطه . وذهب قوم إلى التفصيل فقالوا ان كان التعليل فهم من المناسبة كما فى قوله لا يقض القاضى وهو غضبان اشترط وأما غيره فلا يشترط واختاره ابن الحاجب ، وحكى الهندى تفصيلا وهو اشتراطه فى ترتيب الحكم على الاسم دون غيره وحكى ابن المنير تفصيلا وهو اشتراطه فى ترتيب الحكم بفعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم[1] تفصيلا آخر وهو ان كان الاسم المشتق يتناول معهودا معينا فلا يتعين للتعليل ولو كان مناسبا بل يحتمل أن يكون تعريفا وأما إذا علق بعام أو منكر فهو تعليل .

المسلك الرابع : الاستدلال على علية الحكم بفعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم كذا قال القاضى فى التقريب . وصورته أن يفعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم فعلا بعد وقوع شىء فيعلم أن ذلك الفعل انما كان لأجل ذلك الشىء الذى وقع كأن يسجد صلى الله عليه وآله وسلم للسهو فيعلم أن ذلك السجود انما كان لسهو قد وقع منه ، وقد يكون ذلك الفعل من غيره بأمره كرجم ماعز ، وهكذا الترك له حكم الفعل كتركه صلى الله عليه وآله وسلم للطيب والصيد وما يجتنبه المحرم فان المعلوم من شاهد الحال أن ذلك لأجل الاحرام .

المسلك الخامس : السبر والتقسيم ، وهو فى اللغة الاختبار ومنه الميل الذى يختبر به الجرح فانه يقال له المسبار وسمى هذا به لأن المناظر يقسم الصفات و يختبر كل واحدة منها هل تصلح للعلية أم لا وفى الاصطلاح هو قسمان : أحدهما أن يدور بين النفى والاثبات وهذا هو المنحصر . والثانى أن لا يكون كذلك وهذا هو المنتشر ، فالأول أن تحصر الأوصاف التى يمكن التعليل بها للمقيس عليه ثم اختبارها فى المقيس و إبطال ما لا يصلح منها بدليله ، وذلك الابطال إما بكونه ملغى أو وصفا طرديا أو يكون فيه نقض أو كسر أو خفاء أو اضطراب فيتعين الباقى للعلية ، وقد يكون فى القطعيات كقولنا العالم إما أن يكون قديما أو حادثا بطل أن يكون قديما فثبت أنه حادث وقد يكون فى الظنيات نحو أن تقول فى قياس الذرة على البر فى الربوية بحثت عن أوصاف البر فما وجدت ثم ما يصلح

---

(١) كذا بالأصل والحاكى لهذا التفصيل الآخر إما ابن المنير أيضا فيكون قد سقط هنا واو العطف أو غيره وسقط اسمه من العبارة فليرجع لأصل صحيح .

فى الخمر معللة بالاسكار تصريح بحرمة الخمر فلا يكون قد عرف بالعلة فبقى أن يعرف بها وهى مستنبطة وحينئذ يلزم الدور لأن المستنبطة لا تعرف إلا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور فقد بحث فيه السعد فى الحواشى بأن كون الوصف معرفا للحكم ليس معناه أنه لا يثبت الحكم إلا به كيف وهو حكم شرعى لا بد له من دليل شرعى نص أو اجماع بل معناه أن الحكم يثبت بدليله فيكون الوصف أمارة بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل فى هذه المادة مثلا إذا ثبتت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونه مانعا أحمر يقذف بالزبد كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة فى كل ما يوجد فيه الوصف من أفراد الخمر وبهذا يندفع الدور. والحاصل أن العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم فى المواد الجزئية انتهى (والحكم هو المجاوب) من حيث العلم بحصوله وتحقق تعلقه التنجيزى (للعلة) وانما كان مجاوبا للعلة كذلك (لما ذكر)

للربوية فى بادئ الرأى إلا الطعم والقوت والكيل لكن الطعم والقوت لايصلح لذلك بدليل كذا فتعين الكيل قال الصفى الهندى وحصول هذا القسم فى الشرعيات عسر جدا . ويشترط فى صحة هذا المسلك أن يكون الحكم فى الأصل معللا بمناسب خلافا للغزالى وأن يقع الاتفاق على أن العلة لاتركيب فيها كما فى مسئلة الربا فأما لولم يقع الاتفاق لم يكن هذا المسلك صحيحا لأنه إذا بطل كونه علة مستقلة جاز أن يكون جزءا من أجزائها واذا انضم إلى غيره صار علة مستقلة فلابد من ابطال كونه علة أوجزء علة ويشترط أيضا أن يكون حاصرا جميع الأوصاف وذلك بأن يوافقه الخصم على انحصارها فى ذلك أو يعجز عن اظهار وصف زائد والا فيكفى المستدل أن يقول بحثت عن الأوصاف فلم أجد سوى ماذكرته والأصل عدم ماسواها وهذا إذا كان أهلا للبحث . ونازع فى ذلك بعض الأصوليين ومنهم الأصفهانى فقال قول المعلل فى جواب طالب الحصر بحثت وسبرت فلم أجد غير هذه الأشياء فان ظفرت بعلة أخرى فأبرزها والا فيلزمك مايلزمنى قال وهذا فاسد لأن سبره لايصلح دليلا لأن الدليل مايعلم به المدلول ومحال أن يعلم طالب الحصر الانحصار ببحثه ونظره وجهله لا يوجب على خصمه أمرا . واختار ابن برهان التفصيل بين المجتهد وغيره .

القسم الثانى : المنتشر ، وذلك بأن لا يدور بين النفى والاثبات أودار ولكن كان الدليل على نفى علية ماعدا الوصف المعين فيه ظنيا ، واختلفوا فى ذلك على مذاهب .

الأول : أنه ليس بحجة مطلقا لافى القطعيات ولافى الظنيات حكاه فى البرهان عن بعض الأصوليين .

الثانى : أنه حجة فى العمليات فقط لأنه يحصل غلبة الظن ، واختاره إمام الحرمين الجوينى وابن برهان وابن السمعانى قال الصفى الهندى هو الصحيح

الثالث : أنه حجة للناظر دون المناظر واختاره الآمدى ، وقال إمام الحرمين فى الأساليب إنه يفيد الطالب مذهب الخصم دون تصحيح مذهب المستدل إذ لايمتنع أن يقول ما أبطلته باطل وما اخترته باطل . وحكى ابن العربى أنه دليل قطعى وعزاه إلى الشيخ أبى الحسن والقاضى وسائر أصحاب الشافعى قال وهو الصحيح فقد نطق به القرآن ضمنا وتصريحا فى مواطن كثيرة ، فمن الضمن قوله تعالى ــ وقالوا مافى بطون هذه الأنعام ــ إلى قوله ــ حكيم عليم ــ ومن التصريح قوله ــ ثمانية أزواج ــ إلى قوله ــ الظالمين ــ وقد أنكر بعض أهل الأصول أن يكون السبر والتقسيم مسلكا قال ابن الأنبارى فى شرح البرهان السبر يرجع إلى اختبار أوصاف المحل وضبطها والتقسيم يرجع إلى ابطال مايظهر ابطاله منها فاذا لا يكون من الأدلة وإنما تسامح الأصوليون بذلك قال ابن المنير والمسئلة القاصمة لمسلك السبر والتقسيم أن المنفى لايخلو بحال فى نفس الأمر أن يكون مناسبا أوشبها أو طردا لأنه إما أن يشتمل على مصلحة أولا فان اشتمل على مصلحة فاما أن تكون منضبطة الفهم أوكلية لاتنضبط ، فالأول المناسبة والثانى الشبه . وان لم يشتمل على مصلحة أصلا فهو الطرد المردود فان كان ثم مناسبة أوشبه (١) السبر والتقسيم وان كان عريا عن المناسبة قطعا لم ينفع السبر والتقسيم أيضا .

المسلك السادس : المناسبة ويعبر عنها بالاخالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد ويسمى استخراجها تخريج المناط وهى عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه ، ومعنى المناسبة هى تعين العلة بمجرد إبداء المناسبة مع السلامة عن القوادح لابنص ولاغيره والمناسبة فى اللغة الملاءمة والمناسب الملائم ، قال فى المحصول الناس ذكروا فى تعريف المناسب شيئين الأول : أنه المفضى إلى

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب فذلك يغنى عن السبر أو فنجز السبر الخ والله أعلم .

من مناسبتها له على ماتبين وقد يتوهم لزوم الدور فى كل من تعريفى العلة والحكم لأخذ كل منهما فى تعريف الآخر وهو ممنوع لأنه إنما يلزم لولم يكن تصور العلة بغير كونها جالبة للحكم وتصور الحكم بغير كونه مجاوبا للعلة وليس كذلك وقد يقال تعريف الحكم غير جامع لعدم تناوله الأحكام التعبدية إلا أن يجاب بأنها معللة فى الواقع ويراد بكونه مجاوبا مايمكن أن يكون مجاوبا لواطلع على علته أو بأن التعريف لنوع من الحكم وهو ماثبت بطريق القياس ﴿وأما الحظر والاباحة فقد اختلف فى أيهما الأصل﴾ بعد البعثة (فمن الناس) أى العلماء فانهم الناس (من يقول إن الأشياء) الشاملة للأقوال والأفعال وغيرهما (بعد البعثة) أخذا من قول المصنف الآتى فان لم يوجد فى الشريعة أى بعد تبليغ النبى صلى الله عليه وسلم الشريعة وأما مابين وصولها إليه وقبل تبليغها بأن لم يمض زمن امكان التبليغ فالظاهر أنه كما قبل وصولها إليه بالنسبة إلينا (على الحظر) أى موصوفة بالحظر كما بينه بقوله

مايوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الابقاء بدفع المضرة لأن ماقصد ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع للمضرة ، ثم هذا التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقدير ين فاما أن يكون دينيا أو دنيويا ، والمنفعة عبارة عن اللذة أوما يكون طريقا إليها ، والمضرة عبارة عن الألم أوما يكون طريقا إليه واللذة قيل فى حدها إنها ادراك الملائم والألم إدراك المنافى . والصواب عندى أنه لايجوز تحديدهما لأنهما من أظهر مايجده الحى من نفسه و يدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما و بينهما و بين غيرهما وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه . الثانى أنه الملائم لأفعال العقلاء فى العادات فانه يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة فى الجمع بينهما فى سلك واحد متلائم انتهى .

وقد اختلف فى تعريفها القائلون بمنع تعليل أفعال الله سبحانه بالأغراض والقائلون بتعليلها بها . فالأولون قالوا إنها الملائم لأفعال العقلاء فى العادات أى ما يكون بحيث يقصد العقلاء تحصيله على مجارى العادة بتحصيل مقصود مخصوص . والآخرون قالوا إنها ماتجلب للانسان نفعا أو تدفع عنه ضررا ، وقيل هى مالوعرض على العقول تلقته بالقبول كذا قال الدبوسى ، قيل وعلى هذا فاثباتها على الخصم متعذر لأنه ربما يقول عقلى لا يتلقى هذا بالقبول ومن ثم قال الدبوسى هو حجة للناظر لأنه لا يكابر نفسه لا للمناظر . قال الغزالى والحق أنه يمكن اثباته على الجاحد بتبيين معنى المناسبة على وجه مضبوط فاذا أبداه المعلل فلا يلتفت الى جحده انتهى . وهذا صحيح فانه لا يلزم المستدل إلا ذلك . وقال ابن الحاجب ان المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه مايصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة ودفع مفسدة فان كان الوصف خفيا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة لأن الغيب لايعرف الغيب كالسفر للمشقة والفعل المقضى عرفا عليه بالعمد فى العمدية قال الصفى الهندى وهو ضعيف لأنه اعتبر فى ماهية المناسبة ماهو خارج عنه وهو اقتران الحكم بالوصف وهو خارج عن ماهية المناسب بدليل أنه يقال المناسبة مع الاقتران دليل العلة ولوكان الاقتران داخلا فى الماهية لما صح هذا . وأيضا فهو غير جامع لأن التعليل بالمنضبطة جائز على ماختاره قائل هذا الحد والوصفية غير متحققة فيها مع تحقق المناسبة . وقد احتج امام الحرمين على افادتها للعلية بتمسك الصحابة بها فانهم يلحقون غير المنصوص بالمنصوص إذا غلب على ظنه أنه يضاهيه لمعنى أو يشبهه ، ورد بأنه لم ينقل الينا أنهم كانوا يتمسكون بكل ظن غالب فلا يبعد التعبد مع نوع من الظن الغالب ونحن نعلم ذلك النوع ، ثم قال امام الحرمين فالأولى الاعتماد على العمومات الدالة على الأمر بالقياس .

واعلم أنه قد يحصل بالمناسب المقصود به من شرع الحكم يقينا كمصلحة البيع للحل أو ظنا كمصلحة القصاص لحفظ النفس وقد يحتملهما على السواء كحد الخمر لحفظ العقل لأن الاقدام مساو للاحجام وقد يكون نفى الحصول أرجح كنكاح الآيسة لتحصيل التناسل و يجوز التعليل بجميع هذه الأقسام وأنكر بعضهم صحة التعليل بالثالث و بعضهم بالرابع . قال الصفى الهندى الأصح يجوز ان كان فى آحاد الصور الشاذة وكان ذلك الوصف فى أغلب الصور من الجنس مفضيا الى المقصود والافلا . أما إذا حصل القطع بأن المقصود من شرع الحكم غير ثابت فقالت الحنفية يعتبر التعليل به والأصح لايعتبر سواء مالاتعبد فيه كلحوق نسب المشرقى بالمغربية وما فيه تعبد كاستبراء جارية اشتراها بائعها فى المجلس .

والمناسب ينقسم إلى حقيقى واقناعى . والحقيقى ينقسم إلى ماهو واقع فى محل الضرورة ومحل

(أى على صفة هى الحظر) أى الحرمة بمعنى أن حكمها بحسب الأصل الحرمة (الاما) أى الشىء الذى (أباحته الشريعة) أى دلت على إباحته فيكون مباحا و ينبغى أن يراد بالاباحة هنا الجواز بالمعنى الشامل للوجوب والندب والكراهة لظهور أن الشريعة إذا دلت على وجوب شىء مثلا لم يكن محظورا وقوله (فان لم يوجد فى الشريعة ما) أى شىء (يدل) بطريق التصريح أو غيره من كل مايصح التمسك به (على إباحته) أى الشىء بالمعنى السابق (فيستمسك) بمعنى يتمسك به فالسين للتأكيد أو يطلب من النفس التمسك به فهى للطلب (بالأصل وهو الحظر) أى الحرمة تأكيد وايضاح لماقبله (ومن الناس) أى العلماء (من يقول بضده) أى بضد هذا القول (وهو أن الأصل فى الأشياء) بالمعنى المتقدم (بعد البعثة أنها على الاباحة) أى على صفة هى الاباحة أى انها مباحة أى مأذون فيها (الا ما) أى الشىء الذى (حظره الشرع) أى دل على أنه محظور أى حرام فيكون محظورا (و) لكن (الصحيح التفصيل) فى الأشياء بعد البعثة (وهو

الحاجة ومحل التحسين .

الأول : الضرورى وهو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمس التى لم تختلف فيها الشرائع بل هى مطبقة على حفظها وهى خمسة : أحدها حفظ النفس بشرعية القصاص فانه لولا ذلك لتهارج الخلق واختل نظام المصالح . ثانيها حفظ المال بامرين : أحدهما ايجاب الضمان على المتعدى فان المال قوام العيش ، وثانيهما القطع بالسرقة . ثالثها حفظ النسل بتحريم الزنا وايجاب العقوبة عليه بالحد . رابعها حفظ الدين بشرعية القتل بالردة والقتال للكفار . خامسها حفظ العقل بشرعية الحد على شرب المسكر فان العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة فاختلاله يؤدى الى مفاسد عظيمة . واعترض على دعوى اتفاق الشرائع على الخمسة المذكورة بأن الخمر كانت مباحة فى الشرائع المتقدمة وفى صدر الاسلام وردّ بأن المباح منها فى تلك الشرائع هو مالا يبلغ الى حد السكر المزيل للعقل فانه محرم فى كل ملة كذا قال الغزالى . وحكاه ابن القشيرى عن القفال ثم نازعه فقال تواتر الخبر أنها كانت مباحة على الاطلاق ولم يثبت أن الاباحة كانت الى حد لا يزيل العقل . وكذا قال النووى فى شرح مسلم ولفظه وأما مايقوله من لاتحصيل عنده أن المسكر لم يزل محرما فباطل لا أصل له انتهى . قلت : وقد تأملت التوراة والانجيل فلم أجد فيهما الا إباحة الخمر مطلقا من غير تقييد بعدم السكر بل فيهما التصريح بما يتعقب الخمر من السكر وإباحة ذلك فلم يتم دعوى اتفاق الملل على التحريم وهكذا تأملت كتب أنبياء بنى اسرائيل فلم أجد فيها مايدل على التقييد أصلا . وقد زاد بعض المتأخرين سادسا وهو حفظ الأعراض فان عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم وما فدى بالضرورى فهو بالضرورة أولى وقد شرع فى الجناية عليه بالقذف الحد وهو أحق بالحفظ من غيره فان الانسان قد يتجاوز عمن جنى على نفسه أو ماله ولا يكاد أحد أن يتجاوز عمن جنى على عرضه ولهذا يقول قائلهم :

يهون علينا أن تصاب جسومنا ... وتسلم أعراض لنا وعقول

قالوا و يلتحق بالخمسة المذكورة مكمل الضرورى كتحريم قليل المسكر ووجوب الحد فيه وتحريم البدعة والمبالغة فى عقوبة المبتدع الداعى إليها والمبالغة فى حفظ النسب بتحريم النظر واللمس والتعزير على ذلك .

القسم الثانى : الحاجى وهو مايقع فى محل الحاجة لا محل الضرورة كالاجارة فانها مبنية على مسيس الحاجة الى المساكن مع القصور عن تملكها وامتناع مالكها عن بذلها عارية وكذلك المساقاة والقراض .

ثم اعلم أن المناسبة قد تكون جلية فتنتهى الى القطع كالضروريات وقد تكون خفية كالمعانى المستنبطة لا الدليل إلا مجرد احتمال اعتبار الشرع لها وقد يختلف التأثير بالنسبة الى الجلاء والخفاء .

القسم الثالث التحسينى وهو قسمان . الأول[1] ماهو غير معارض للقواعد كتحريم القاذورات

(أن المضار) جمع مضرة وهو مايضر و يؤلم (على التحريم) أى على صفة هى التحريم بمعنى أن الأصل فيها ذلك (والمنافع) جمع منفعة وهى ماينفع (على الاباحة) أى على صفة هى الاباحة بمعنى أن الأصل فيها ذلك ولم يتعرضوا لأدلة هذه الأقوال لاحتياجها من الطول الى مالا يحتمله هذا المختصر (أما قبل البعثة) أى تبليغ النبى صلى الله عليه وآله وسلم الشريعة الى الخلق وهذا الظرف يتعلق بلا حكم أو يتعلق (فلا حكم) أصليا أو فرعيا كما هو المنقول عن الأشاعرة وجمع من غيرهم ولهذا قال المصنف إنا لا نتعبد أصلا وفرعا إلا بعد البعثة وان اعتمد النووى خلاف ذلك تبعا للحليمى وغيره قال فى شرح مسلم إن من مات فى الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو فى النار وليس فى هذا مؤاخذة قبل بلوغ

(١) كذا بالأصل الذى بأيدينا من دون ذكر القسم الثانى فيما بعد فلعله سقط من بعض الناسخين لكن ترشد اليه المقابلة وعبارة التحصيل والحاصل نص الأولى والثالث كالتحسينات والحث على مكارم الأخلاق وهذا منه مالا يعارض قاعدة معتبرة كتحريم القاذورات ومنه مايعارضها كشرعية الكتابة اه ونص الثانية وأما مالا يكون ضروريا ولا محتاجا اليه فهى تحسينات وهى قد تكون على وفق الدليل كتحريم تناول القاذورات وقد تكون على خلاف الدليل كشرعية الكتابة فانها وان كانت حسنة الا أنها بيع الرجل ماله بماله وهو على خلاف الدليل اه وعبارة حصول المأمول هنا الثالث التحسينى وهو ما يكون غير معارض للقواعد الخ فاقتصر على ذكر القسم الأول فقط

فان

فان نفرة الطباع منها لقـذارتها معنى يناسب حرمة تناولها حثا على مكارم الأخـلاق كما قال تعالى ويحرم عليهم الخبائث وكاقال صلى الله عليه وآله وسلم بعثت لأتمم مكارم الأخلاق ومنه سلب العبد أهلية الشهادة لأنها منصب شريف والعبـد نازل القدر والجمع بينهما غـير ملائم . وقد استشكل هذا ابن دقيق العيد لأن الحكم بالحق بعد ظهور الشاهد وإيصاله الى مستحقه ودفع اليد الظالمة عنـه من مراتب الضرورة واعتبار نقصان العبـد فى الرتبة والمنصب من مراتب التحسين وترك مرتبة الضرورة لمرتبة التحسين بعيد جـدا نعم لو وجد لفظ يستند اليه فى رد شهادته و يعلل بهذا التعليل لكان له وجه فأما مع الاستقلال بهذا التعليل ففيه هذا الاشكال وقد ذكر بعض أصحاب الشافعى أنه لايعلم لمن رد شهادة العبد مستندا أو وجها ، وأما سلب ولايته فهو فى محل الحاجة لأن الأطفال تستدعى استغراقا وفراغا والعبد مستغرق بخدمة سيده فتفويض أمر الطفل اليه اضرار بالطفل أما الشهادة فتتفق أحيانا كالرواية والفتوى .

ثم اعلم أن المناسب ينقسم باعتبار شهادة الشرع له بالملاءمة والتأثير وعدمها إلى ثلاثة أقسام لأنه إما أن يعلم أن الشارع اعتبره أو يعلم أنه ألغاه أولا يعلم واحد منهما .

القسم الأول : ماعلم اعتبار الشرع له ، والمراد بالعلم الرجحان والمراد بالاعتبار إيراد الحكم على وفقه لاالتنصيص عليه ولا الايماء اليـه والالم تكن العلة مستفادة من المناسبة وهو المراد بقولهم شهد له أصل معين . قال الغزالى فى شفاء العليل المعنى بشهادة أصل معين للوصف أنه مستنبط منه من حيث ان الحكم أثبت شرعا على وفقه وله أربعة أحوال ، لأنه إما أن يعتبر نوعه فى نوعه أوفى جنسه أو جنسه فى نوعه أوفى جنسه .

الحالة الأولى : أن يعتبر نوعه فى نوعه وهو خصوص الوصف فى خصوص الحكم وعمومه فى عمومه كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد فى وجوب القصاص بجامع كونه قتلا عمدا عدوانا فانه قد عرف تأثير خصوص كونه قتـلا عمدا عدوانا فى خصوص الحكم وهو وجوب القصاص فى النفس فى القتل بالمحدد [1] ومثل هـذا أن يقال انه إذا ثبت أن حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم فالنبيذ يلحق بالخمر لأنه لاتفاوت بين العلتين و بين الحكمين وهذا القسم يسمى المناسب الملائم وهو متفق عليه بين القياسيين .

الحالة الثانية : أن يعتـبر نوعه فى جنسه كقياس تقديم الاخوة لأبوين على الاخوة لأب فى النكاح على تقـديمهم فى الارث فان الاخوة من الأب والأم نوع واحد فى الصورتين ولم يعرف تأثيره فى التقديم فى ولاية النكاح ولكن عرف تأثيره فى جنسه وهو التقدم عليهم فيما ثبت لكل واحد منهم عند عدم الأمر [2] كما فى الارث وهذا القسم دون ماقبله لأن المفارقة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين أقرب من المقارنة بين نوعين مختلفين .

الحالة الثالثة : أن يعتبر جنسه فى نوعه كقياس إسقاط القضاء عن الحائض على إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين عن المسافر بتعليل المشقة والمشقة جنس وإسقاط قضاء الصلاة نوع واحد يستعمل على صنفين اسقاط قضاء الكل واسقاط قضاء البعض وهذا أولى من الذى قبله لأن الابهام فى العلة أكبر محذورا من الابهام فى المعلول .

الدعوة فان هؤلاء بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليهم أفضل الصلاة والسلام انتهى وهو خلاف ماعليه الأشاعرة من أهل الكلام والأصول والشافعية من الفقهاء أن أهل الفترة لايعذبون ولا منافاة بين قوله من مات فى الفترة وقوله ان دعوة إبراهيم وغيره بلغتهم كما توهمه بعضهم كالآبى فى شرح مسلم لأن معنى الفترة عدم ارسال رسول اليهم وإبراهيم وغـيره غير مرسلين الى هؤلاء وان بلغتهم دعوتهـم الا أن النووى كغيره لاأثر للفترة عنـده بالنسبة لأصل الايمان بل يكتفى فى وجوب الايمان ببلوغ دعوة الرسول ولو لغـير المرسل اليهم نظرا لأن الشرائع بالنسبة للتوحيد كالواحدة لاتفاقها عليه (يتعلق بأحد) وذلك (لانتفاء الرسول الموصل له) أى للحكم الى الخلق وانتفاء الرسول الموصل صادق مع وجود الرسول

(١) يظهر أنه سقط هنا بيان تأثير عمومه فى عمومه بأن يقال عطفا على ماقبله وتأثير جنسه وهو الجناية على المحل المعصوم فى جنس الحكم وهو مطلق القصاص والله أعلم .

(٢) كذا بالأصل ولعل الصواب عند عدم الأب والله أعلم .

الحالة الرابعة : اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم ، وذلك كتعليل كون حد الشرب ثمانين بأنه مظنة القذف لكونه مظنة الافتراء فوجب أن يقام مقامه قياسا على الخلوة فانها لما كانت مظنة الوطء أقيمت مقامه وهذا كالذي قبله .

القسم الثاني : ماعلم إلغاء الشرع له كما قال بعضهم بوجوب الصوم ابتداء في كفارة الملك الذي واقع في رمضان لأن القصد منها الانزجار وهو لاينزجر بالعتق فهذا وان كان قياسا لكن الشرع ألغاه حيث أوجب الكفارة مرتبة من غير فصل بين المكلفين فالقول به مخالف للنص فكان باطلا .

القسم الثالث : مالا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه ، وهو الذي لايشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار وهو المسمى بالمصالح المرسلة وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به قال الزركشي وليس كذلك فان العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة ولا معنى للمصلحة المرسلة الا ذلك قال الفخر الرازي في المحصول وبالجملة فالأوصاف انما يلتفت اليها اذا ظن التفات الشرع اليها وكل ما كان التفات الشرع اليه أكثر كان ظن كونه معتبرا أقوى وكلما كان الوصف والحكم أخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم آكد فيكون لامحالة مقدما على ما يكون أعم منه ، وأما المناسب الذي علم أن الشرع ألغاه فهو غير معتبر أصلا ، وأما المناسب الذي لايعلم أن الشارع ألغاه أو اعتبره فذلك يكون بحسب أوصاف هي أخص من كونه وصفا مصلحيا والافعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار وهذا القسم المسمى بالمصالح المرسلة انتهى . قال ابن الحاجب في مختصر المنتهى وغير المعتبر هو المرسل فان كان غريبا أو ثبت الغاؤه فمردود اتفاقا . وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالي بقبوله وذكر عن مالك والشافعي . والمختار رده وشرط الغزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية انتهى وسنذكر للمصالح المرسلة بحثا مستقلا في الفصل السابع إن شاء الله .

القسم الرابع : (١) أن المناسب إما مؤثر أو غير مؤثر وغير المؤثر إما ملائم أو غير ملائم إما غريب أو مرسل أو ملغى . الصنف الأول : المؤثر وهو أن يدل النص أو الاجماع على كونه علة تدل على تأثير عين الوصف في عين الحكم أو نوعه في نوعه . الصنف الثاني : الملائم وهو أن يعتبر الشارع عينه في عين الحكم بترتيب الحكم على وفق الوصف لابنص ولا إجماع وسمي ملائما لكونه موافقا لما اعتبره الشارع وهذه المرتبة دون ماقبلها . الصنف الثالث : الغريب وهو أن يعتبر عينه في عين الحكم بترتيب الحكم على وفق الوصف فقط ولا يعتبر عين الوصف في جنس الحكم ولا عينه ولا جنسه في جنسه بنص ولا إجماع كالإسكار في تحريم الخمر فانه اعتبر عين الإسكار في عين الحكم بترتيب التحريم على الإسكار فقط ، ومن أمثلة الغريب توريث المبتوتة في مرض الموت إلحاقا بالقاتل الممنوع من الميراث تعليلا بالمعارضة بنقيض القصد فان المناسبة ظاهرة لكن هذا النوع من المصلحة لم يعهد اعتباره في غير هذا الخاص فكان غريبا لذلك . الصنف الرابع : المرسل غير الملائم وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن الحاجب الاتفاق على رده . وحكاه غيره عن الأكثرين الصنف الخامس - الغريب غير الملائم وهو مردود بالاتفاق . واختلفوا هل تنخرم المناسبة بالمعارضة التي تدل على وجود مفسدة أو فوات مصلحة تساوي المصلحة أو ترجح عليها على قولين : الأول أنها تنخرم واليه ذهب الأكثرون واختاره الصيدلاني وابن الحاجب لأن دفع المفاسد مقدم على جلب

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب التقسيم الرابع يعني من تقسيمات المناسب بالاعتبارات المختلفة كما يظهر لك من المطالب التي كتبناها بالهامش تدبر

واتنفاء الايصال كما بين مجيء الحكم اليه والتبليغ بأن لم يمض زمن يمكن فيه التبليغ ويلزم من انتفاء الرسول كذلك انتفاء ترتب الثواب والعقاب لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا أي ولا مثيبين حتى نبعث رسولا ويلزم من انتفاء ترتبهما انتفاء ملزومه من تعلق الحكم (ومعنى استصحاب الحال الذي يحتج به كما يأتي) في قوله فان وجد فى النطق مايغير الأصل والا فيستصحب الحال فما هنا بيان معناه وماهناك بيان حكمه (أن يستصحب) في حكم الشيء (الحال أي العدم الأصلي) المنسوب الى الأصل فانه يستدل به عليه حيث يقال الأصل عدم كذا قال في شرح جمع الجوامع وهو أي العدم الأصلي نفي أي انتفاء ما نفاه العقل يعني لم يدرك وجوده لأنه أحاله ولم يثبته الشرع انتهى (عند عدم الدليل الشرعي) الدال على حكم

المصالح ولأن المناسبة أمر عرفي والمصلحة إذا عارضها مايساويها لم تعد عند أهل العرف مصلحة .

الثاني : أنها لاتنخرم واختاره الفخر الرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج وهذا الخلاف إنما هو إذا لم تكن المعارضة دالة على انتفاء المصلحة أما إذا كانت كذلك فهي قادحة .

المسلك السابع : الشبه ويسميه بعض الفقهاء الاستدلال بالشيء على مثله وهو عام أريد به خاص إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيها بالأصل بجامع بينهما وهو من أهم مايجب الاعتناء به . قال ابن الأنباري لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض منه ، وقد اختلفوا في تعريفه ، فقال إمام الحرمين الجويني لا يمكن تحديده وقال غيره يمكن تحديده فقيل هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على الحكمة المقتضية للحكم من غير تعيين كقول الشافعي في النية في الوضوء والتيمم طهارتان فأنى تفترقان كذا قال الخوارزمي في الكافي . قال في المحصول ذكروا في تعريفه وجهين :

الأول : ماقاله القاضي أبو بكر ، وهو أن الوصف إما أن يكون مناسبا للحكم بذاته وإما لايناسبه بذاته لكنه يكون مستلزما لما يناسبه بذاته واما أن لايناسبه بذاته ولا يستلزم مايناسبه بذاته . فالأول هو الوصف المناسب ، والثاني الشبه ، والثالث الطرد .

الثاني : الوصف الذي لايناسب الحكم اما أن يكون عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم ، وإما أن لا يكون كذلك ، والأول هو الشبه لأنه من حيث هو غير مناسب يظن أنه غير معتبر في حق ذلك الحكم ومن حيث انه علم تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع أن سائر الأوصاف ليس كذلك يكون ظن إسناد الحكم اليه أقوى من ظن إسناده الى غيره انتهى . وحكى ابن الأنباري في شرح البرهان عن القاضي أنه مايوهم الاشتمال على وصف مخيل ، ثم قال وفيه نظر من جهة أن الخصم قد ينازع في إيهام الاشتمال على مخيل إما حقا أو عنادا ولا يمكن التقرير عليه . قال الزركشي والذي في مختصر التقريب من كلام القاضي أن قياس الشبه هو إلحاق فرع بأصل لكثرة إشباهه للأصل في الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع بها الأصل علة حكم الأصل . وقيل الشبه هو الذي لا يكون مناسبا للحكم ولكن عرف اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب . واختلف في الفرق بينه وبين الطرد ، فقيل إن الشبه الجمع بينهما بوصف يوهم المناسبة كما تقدم والطرد الجمع بينهما بمجرد الطرد وهو السلامة عن النقض ونحوه . وقال الغزالي في المستصفى الشبه لابد أن يزيد على الطرد بمناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وإن لم يناسب الحكم قال وإن لم يريدوا بقياس الشبه هذا فلا أدري ما أرادوا به ، وبم فصلوه عن الطرد المحض . والحاصل أن الشبهي والطردي يجتمعان في عدم الظهور في المناسب ، ويتخالفان في أن الطردي عهد من الشارع عدم الالتفات اليه وسمي شبها لأنه باعتبار عدم الوقوف على المناسبة يجزم المجتهد بعدم مناسبته ومن حيث اعتبار الشرع له في بعض الصور يشبه المناسب فهو بين المناسب والطردي ، وفرق إمام الحرمين بين الشبه والطرد بأن الطرد نسبة ثبوت الحكم اليه ونفيه على السواء . والشبه نسبة الثبوت اليه مترجحة على نسبة النفي فافترقا . قال ابن الحاجب في مختصر المنتهى ويتميز يعني الشبه عن الطردي بأن وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي بأن مناسبته عقلية وإن لم يرد الشرع به كالاسكار في التحريم . مثاله طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها في مس المصحف والصلاة يوهم المناسبة انتهى . واختلفوا في كونه حجة أم لا على مذاهب .

ذلك الشيء لا في الواقع بل في الظاهر (بأن) أي بسبب أن (لم يجده المجتهد بعد البحث عنه بقدر الطاقة له) أي قدرته (كأن لم يجد دليلا) شرعيا (على وجوب صوم رجب) بعد البحث عنه كذلك (فيقول) قولا يعتقده (لايجب) صوم رجب (باستصحاب الحال) أي بسببه وهو متعلق بيقول أولا (أي) باستصحاب (العدم الأصلي وهو حجة جزما) كما قاله بعضهم ومنهم من حكى الخلاف فيه أيضا وكأن الشارح إنما لم يلتفت اليه لأن تماريفهم تنافيه ولا ينحصر الجزم بحجية الاستصحاب فيما ذكر بل له صور أخرى كاستصحاب العموم إلى وجود المخصص والنص إلى ورود الناسخ (أما الاستصحاب المشهور) المنصرف إليه الاسم عند الاطلاق

الأول : أنه حجة و إليه ذهب الأكثرون

الثاني : أنه ليس بحجة قال ابن السمعاني و به قال أكثر الحنفية و إليه ذهب من ادعى التحقيق منهم و إليه ذهب القاضي أبو بكر والأستاذ أبو منصور وأبو اسحق المروزى وأبو اسحق الشيرازى وأبو بكر الصيرفى والقاضى أبو الطيب الطبرى .

الثالث : اعتباره فى الأشباه الراجعة إلى الصورة .

الرابع : اعتباره فيما غلب على الظن أنه مناط الحكم بأن يظن أنه مستلزم لعلة الحكم فتى كان كذلك صح القياس سواء كانت المشابهة فى الصورة أو المعنى و إليه ذهب الفخر الرازى وحكاه القاضى فى التقريب عن ابن سريج .

الخامس : ان تمسك به المجتهد كان حجة فى حقه ان حصلت غلبة الظن والا فلا وأما المناظر فيقبل منه مطلقا هذا مااختاره الغزالى فى المستصفى .

وقد احتج القائلون بأنه حجة بأنه يفيد غلبة الظن فوجب العمل به ، واحتج القائلون بأنه ليس بحجة بوجهين .

الأول : أن الوصف الذى كان شبها ان كان مناسبا فهومعتبر بالاتفاق و إن كان غير مناسب فهو الطرد المردود بالاتفاق .

الثانى : أن المعتمد فى اثبات القياس على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه . وأجيب عن الأول بأنا لا نسلم أن الوصف إذا لم يكن مناسبا كان مردودا بالاتفاق بل مالا يكون مناسبا ان كان مستلزما للمناسب أوعرف بالنص تأثير جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم فهو غير مردود وعن الثانى بأنا نعول فى اثبات هذا النوع من القياس على عموم قوله : فاعتبروا على ماذكرنا أنه يجب العمل بالظن . و يجاب عن هذين الجوابين أنا لانسلم أن ما كان مستلزما للمناسب كالمناسب ولا يحصل به الظن بحال ولا تدل عليه الآية بوجه من وجوه الدلالة كما سبق تقريره فى أول مباحث القياس .

المسلك الثامن : الطرد ، قال فى المحصول والمراد منه الوصف الذى لم يكن مناسبا ولامستلزما للمناسب إذا كان الحكم حاصلا مع الوصف فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وهذا المراد من الاطراد والجريان وهو قول كثير من فقهائنا ومنهم من بالغ فقال مهما رأينا الحكم حاصلا مع الوصف فى صورة واحدة يحصل ظن الغلبة ، احتجوا على التفسير الأول بوجهين ، أحدهما أن استقراء الشرع يدل على أن النادر فى كل باب يلحق بالغالب فاذا رأينا الوصف فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم ثم رأينا الوصف حاصلا فى الفرع وجب أن يستدل على ثبوت الحكم الحاقا لتلك الصورة بسائر الصور . وثانيهما إذا رأينا فرس القاضى واقفا على باب الأمير غلب على ظننا كون القاضى فى دار الأمير وماذاك إلا لأن مقارنتهما فى سائر الصور أفاد ظن مقارنتهما فى هذه الصورة المعينة ، واحتج المخالف بأمرين : أولهما أن الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لايوجد إلا و يوجد معه الحكم وهذا لايثبت إلا إذا ثبت أن الحكم حاصل معه فى الفرع فاذا أثبتم ثبوت الحكم فى الفرع بكون ذلك الوصف علة وأثبتم عليته بكونه مطردا لزم الدور وهو باطل . وثانيهما أن الحد مع المحدود والجوهر مع العرض وذات الله مع صفاته حصلت المقارنة فيها مع عدم العلية ، والجواب أن نستدل بالمصاحبة فى كل الصور غير الفرع على العلية وحينئذ لايلزم الدور وعن الثانى أن غاية كلا مكم حصول الطرد فى بعض الصور منفكا عن العلية وهذا لايقدح فى دلالته على العلية ظاهرا كما أن الغيم الرطب دليل المطر ثم عدم نزول المطر فى بعض

(الذى هو ثبوت) أى اعتقاد ثبوت (أمر) أو ثبوت بمعنى اثبات (فى الزمن الثانى) أى فى زمن ما (لثبوته فى الزمن الأول) وهو ماقبل ذلك الزمن بأن دل الشرع على ثبوته فيه قال التاج السبكى كالصفى الهندى ودوامه انتهى فان أراد أنه دل على الثبوت على وجه يفهم منه الدوام و يحكم به له فذلك وإن أراد أنه دل صريحا على الدوام أشكل فى كثير من صوره أو أكثرها بل لامعنى للاستصحاب حينئذ ثم صرح التاج باتفاقهم على أنه لابد من استفراغ الجهد فى طلب الدليل وعدم وجدانه (فحجة) أى فهو حجة (عندنا) معاشر الشافعية (دون الحنفية فلا زكاة عندنا) بسبب حجيته (فى عشرين دينارا ناقصة تروج رواج) العشرين (الكاملة)

الصور

الصور لايقدح فى كونه دليلا وأيضا المناسبة والدوران والتأثير والإيماء قد ينفك كل واحد منها عن العلية ولم يكن ذلك قدحا فى كونها دليلا على العلية ظاهرا انتهى ، وقد جعل بعض أهل الأصول الطرد والدوران شيئا واحدا وليس كذلك فان الفرق بين الطرد والدوران أن الطرد عبارة عن المقارنة فى الوجود دون العدم والدوران عبارة عن المقارنة وجودا وعدما . والتفسير الأول للطرد المذكور فى المحصول قال الهندى هو قول الأكثرين .

وقد اختلفوا فى كون الطرد حجة فذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة مطلقا وذهب آخرون الى أنه حجة مطلقا وذهب بعض أهل الأصول الى التفصيل ، فقال هو حجة على التفسير الأول دون الثانى ، ومن القائلين بالمذهب الأول جمهور الفقهاء والمتكلمين كما نقله القاضى عنهم قال القاضى حسين لايجوز أن يدان الله به واختار الرازى والبيضاوى أنه حجة وحكاه الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى التبصرة عن الصيرفى قال الكرخى هو مقبول جدلا ولا يسوغ التعويل عليه عملا والفتوى به . قال القاضى أبو الطيب الطبرى ذهب بعض متأخرى أصحابنا الى أنه يدل على صحة العلية واقتدى به قوم من أصحاب أبى حنيفة بالعراق فصاروا يطردون الأوصاف على مذاهبهم و يقولون إنها قد صحت كقولهم فى مس الذكر آلة الحدث فلا ينتقض الوضوء بلمسه لأنه طويل مشقوق فأشبه البوق وفى السعى بين الصفا والمروة إنه سعى بين جبلين فلا يكون ركنا كالسعى بين جبلين بنيسابور ولايشك عاقل أن هذا سخف . قال ابن السمعانى وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة والاطراد دليلا على صحة العلية حشوية أهل القياس قال ولايعد هؤلاء من جملة الفقهاء .

المسلك التاسع : الدوران ، وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف و يرتفع بارتفاعه فى صورة واحدة كالتحريم مع السكر فى العصير فانه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم لما زال السكر بصيرورته خلا زال التحريم فدل على أن العلة السكر . وقد اختلف أهل الأصول فى إفادته للعلية فذهب بعض المعتزلة إلى أنه يفيد القطع بالعلية وذهب الجمهور إلى أنه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم لأن العلة الشرعية لاتوجب الحكم بذاتها وانما هى علامة منصوبة فاذا دار الوصف مع الحكم غلب على الظن أنه معرف قال الصفى الهندى هو المختار قال إمام الحرمين ذهب كل من يعزى الى الجدل الى أنه أقوى ماتثبت به العلل وذكر القاضى أبو الطيب الطبرى أن هذا المسلك من أقوى المسالك وذهب بعض أهل الأصول الى أنه لايفيد بمجرده لاقطعا ولاظنا واختاره الأستاذ أبو منصور وابن السمعانى والغزالى والشيخ أبو اسحق الشيرازى والآمدى وابن الحاجب . واحتجوا بأنه قد وجد مع عدم العلية فلا يكون دليلا عليها ألاترى أن المعلول دار مع العلة وجودا وعدما مع أن المعلول ليس بعلة لعلته قطعا والجوهر والعرض متلازمان مع أن أحدهما ليس بعلة فى الآخر اتفاقا والمتضايفان كالأبوة والبنوة متلازمان وجودا وعدما مع أن أحدهما ليس بعلة فى الآخر لوجوب تقدم العلة على المعلول ووجوب تصاحب المتضايفين و إلا لما كان متضايفان .

المسلك العاشر : تنقيح المناط . التنقيح فى اللغة التهذيب والتمييز و يقال كلام منقح أى لاحشو فيه والمناط هو العلة . قال ابن دقيق العيد وتعبيرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز اللغوى لأن الحكم لما علق بها كان كالشىء المحسوس الذى تعلق بغيره فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس وصار ذلك فى اصطلاح الفقهاء بحيث لايفهم عند الاطلاق غيره انتهى . ومعنى تنقيح المناط عند الأصوليين إلحاق الفرع بالأصل بالغاء الفارق بأن يقال لافرق بين الأصل والفرع إلا كذا وذلك لامدخل له فى الحكم ألبتة فيلزم اشتراكهما فى الحكم لاشتراكهما فى الموجب له كقياس الأمة على العبد فى السراية فانه لافرق

من الدنانير بأن يرغب فيها بقيمة الكاملة (بالاستصحاب) لعدم وجوب الزكاة فيها الذى كان فى عهده عليه أفضل الصلاة والسلام وسين الاستصحاب قال غيرواحد للطلب على القاعدة ومعناه أن الناظر يطلب الآن صحبة مامضى (وأما الأدلة فيقدم) عند اجتماعها وتنافى مدلولاتها (الجلى منها) ولو بالدليل كالمؤول بالدليل من حيث معناه بالنسبة للآخر بأن يتبادر منه (على الخفى) منها كذلك بالنسبة للآخر وان كان جليا فى نفسه كالظاهر بالنسبة النص (وذلك) أى المذكور من الجلى والخفى (كالظاهر) ولو بالدليل (والمؤول) أى المحمول على معناه المرجوح من غير دليل كما هو ظاهر فان الأول جلى المعنى والثانى خفيه كما علم من مبحثهما وحينئذ (فيقدم اللفظ فى) أى بسبب (معناه الحقيقى) و باعتباره يعنى أنه يقدم

بينهما إلا الذكورة وهو ملغى بالاجماع إذ لامدخل له فى العلية . قال الصفى الهندى والحق أن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس وهوعام يتناوله وغيره . وكل منهما قد يكون ظنيا وهو الأكثر وقطعيا لكن حصول القطع فيما فيه الالحاق بالغاء الفارق أكثر من الذى الالحاق فيه بذكر الجامع لكن ليس ذلك فرقا فى المعنى بل فى الوقوع وحينئذ لافرق بينهما فى المعنى . قال الغزالى تنقيح المناط يقول به أكثر منكرى القياس ولانعرف بين الأمة خلافا فى جوازه ونازعه العبدرى بأن الخلاف فيه ثابت بين من يثبت القياس و ينكره لرجوعه الى القياس وقد زعم الفخر الرازى أن هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم فلا يحسن عده نوعا آخر ورد عليه بأن بينهما فرقا ظاهرا وذلك أن الحصر فى دلالة السبر والتقسيم لتعيين العلة إما استقلالا أو اعتبارا وفى تنقيح المناط لتعيين الفارق وابطاله لا لتعيين العلة.

المسلك الحادى عشر : تحقيق المناط وهو أن يقع الاتفاق على علية وصف بنص أو اجماع فيجتهد فى وجودها فى صورة النزاع كتحقيق أن النباش سارق ، وسمى تحقيق المناط لأن المناط وهو الوصف علم أنه مناط و بقى النظر فى تحقيق وجوده فى الصورة المعينة . قال الغزالى وهذا النوع من الاجتهاد لاخلاف فيه بين الأمة والقياس مختلف فيه فكيف يكون هذا قياسا .

واعلم أنهم قد جعلوا القياس من أصله ينقسم الى ثلاثة أقسام : قياس علة وقياس دلالة وقياس فى معنى الأصل ، فقياس العلة ماصرح فيه بالعلة كما يقال فى النبيذ إنه مسكر فيحرم كالخمر ، وقياس الدلالة هو أن لايذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل فى قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتد ، والقياس الذى فى معنى الأصل هو أن يجمع بين الأصل والفرع بنفى الفارق ، وهو تنقيح المناط كما تقدم .

وأيضا قسموا القياس الى جلى وخفى فالجلى ماقطع فيه بنفى الفارق بين الأصل والفرع كقياس الأمة على العبد فى أحكام العتق فانا نعلم قطعا أن الذكورة والأنوثة فيها مما لم يعتبره الشارع وأنه لافارق بينهما إلا ذلك فحصل لنا القطع بنفى الفارق ، والخفى بخلافه وهو مايكون نفى الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر فى الحرمة إذ لا يمتنع أن تكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلفوا فى تحريم النبيذ .

الفصل الخامس

فيما لايجرى فيه القياس

فمن ذلك الأسباب . وقد اختلفوا فى ذلك فذهب أصحاب أبى حنيفة وجماعة من الشافعية وكثير من أهل الأصول إلى أنه لايجرى فيها . وذهب جماعة من أصحاب الشافعى إلى أنه يجرى فيها ، ومعنى القياس فى الأسباب أن يجعل الشارع وصفا سببا لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببا ، وذلك نحو جعل الزنا سببا للحد فيقاس عليه اللواط فى كونه سببا للحد . احتج المانعون بأن علية سببية المقيس عليه وهى قدر من الحكمة يتضمنها الوصف الأول منتفية فى المقيس وهو الوصف الآخر أى لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما ، واذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما فى الحكم وهو

حمله على معناه الحقيقى لأنه ظاهر باعتباره كما تقدم (على) حمله على (معناه) المجازى وعلى مجموع المعنيين لأنه باعتبار ذلك مؤول فان دل دليل عليه انعكس الأمر (و) يقدم (الموجب) أى المفيد (للعلم) منها (على الموجب) أى المفيد (للظن) ولا يخفى مع ذلك اشكال قوله (وذلك) أى المذكور من الموجب للعلم والموجب للظن (كالمتواتر) والآحاد سواء أريد بالمعلوم والمظنون منهما معناهما أو ورودهما أما الأول فلأن التواتر لا يستلزم العلم بالمعنى بل قد تكون دلالة المتواتر ظنية بل ذلك هو الغالب والعلم بالمعنى بواسطة القرائن لا يخص المتواتر بل الآحاد كذلك على أن إرادة العلم بالمعنى تنافى قوله الآتى إلا أن يكون عاما الخ لأن العام القطعى الدلالة بأن قطع بعمومه ودلالته على كل فرد يقدم على الخاص الظنى الدلالة لئلا ينتفى القاطع بالمظنون كما تقدم

السببية لأن معنى القياس الاشتراك فى العلة وبه يمكن التشريك فى الحكم . وأيضا الحكمة المشتركة إما أن تكون ظاهرة منضبطة يمكن جعلها مناطا للحكم أولا تكون . فعلى الأول قد استغنى القياس عن الالتفات إلى الوصفين وصار القياس فى الحكم المترتب على الحكمة وهى الجامع بينهما فاتحد الحكم والسبب وهوخلاف المفروض ، وعلى الثانى فاما أن يكون لها مظنة أى وصف ظاهرمنضبط تنضبط هى به أولا فعلى الأول صار القياس فى الحكم المترتب على ذلك الوصف فاتحد الحكم والسبب أيضا ، وعلى الثانى لا جامع بينهما من حكمة أو مظنة فيكون قياسا خاليا عن الجامع وهو لا يجوز . واحتج القائلون بالجواز بأنه قد ثبت القياس فى الأسباب ، وذلك كقياس المثقل على المحدد فى كونه سببا للقصاص وقياس اللواطة على الزنا فى كونها سببا للحد . وأجيب بأن ذلك خارج عن محل النزاع لأن النزاع انما هو فيما تغاير فيه السبب فى الأصل والفرع أى الوصف المتضمن للحكمة وكذا العلة وهى الحكمة وههنا السبب سبب واحد يثبت لهما أى لمحلى الحكم وهما الأصل والفرع بعلة واحدة ففى المثقل والمحدد السبب هو القتل العمد العدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص وفى الزنا واللواطة السبب ايلاج فرج فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا والعلة الزجر لحفظ النسب والحكم وجوب الحد . وهذا الجواب لايرد على الحنفية المانعين من القياس فى الأسباب لأنهم لايقولون بالقصاص فى المثقل ولا بالحد فى اللواطة وانما يرد على من قال بمنع القياس فى الأسباب من الشافعية فانهم يقولون بذلك . قال المحقق السعد والحق أن رفع النزاع بمثل ذلك يعنى لكونه ليس محل النزاع ممكن فى كل صورة فان القائلين بصحة القياس فى الأسباب لايقصدون إلا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع و يعود إلى ما ذكرتم من اتحاد الحكم والسبب .

واختلفوا أيضا هل يجرى القياس فى الحدود والكفارات أم لا فمنعه الحنفية وجوزه غيرهم . احتج المانعون بأن الحدود مشتملة على تقديرات لاتعقل كعدد المائة فى الزنا والثمانين فى القذف فان العقل لايدرك الحكمة فى اعتبار خصوص هذا العدد والقياس فرع تعقل المعنى فى حكمة الأصل وما كان يعقل منها كقطع يد السارق لكونها قد جنت بالسرقة فقطعت فان الشبهة فى القياس لاحتماله الخطأ توجب المنع من اثباته بالقياس وهكذا اختلاف تقديرات الكفارات فانه لايعقل كما لاتعقل أعداد الركعات . وأجيب عن ذلك بأن جريان القياس إنما يكون فيما يعقل معناه منها لا فيما لايعقل فانه لاخلاف فى عدم جريان القياس فيه كافى فى غير الحدود والكفارات ولا مدخل لخصوصيتهما فى امتناع القياس . وأجيب عما ذكروه من الشبهة فى القياس لاحتماله الخطأ بالنقض بخبر الواحد وبالشهادة فان احتمال الخطأ فيهما قائم لأنهما لا يفيدان القطع وذلك يقتضى عدم ثبوت الحد بهما والجواب الجواب . واحتج القائلون باثبات القياس فى الحدود والكفارات بأن الدليل الدال على حجية القياس يتناولهما بعمومه فوجب العمل به فيهما . ويؤيد ذلك أن الصحابة حدوا فى الخمر بالقياس حتى تشاوروا فيه فقال على رضى الله تعالى عنه إذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فأرى عليه حد الافتراء فأقام مظنة الشىء مقامه وذلك هو القياس ، واحتجوا أيضا بأن القياس انما يثبت فى غير الحدود والكفارات لاقتضائه الظن وهو حاصل فيهما فوجب العمل به . واعلم أن عدم جريان القياس فيما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة قد قيل انه اجماع وقيل إنه مذهب الجمهور وأن المخالف فى ذلك شذوذ ووجه المنع أن القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم فى الأصل واستدل من أثبت القياس فيما لايعقل معناه بأن الأحكام الشرعية متماثلة لأنه يشملها حد واحد وهو حد الحكم الشرعى والمتماثلان يجب اشتراكهما فيما يجوز عليهما لأن حكم

بيانه أول فصل التعارض وحمل العام فى الاستثناء على ظنى الدلالة تعسف وفيه اختلاف معنى المستثنى والمستثنى منه بلا قرينة ولا حاجة وحملهما على القطعيين دلالة لايصح لامتناع هذا القسم إلا أن يكون أحدهما ناسخا كما تقدم ثم وأما الثانى فلأن نفس المتواتر لايفيد العلم بوروده إذ وروده ليس معنى له حتى يفيده بل الذى يفيد العلم بوروده انما هو نقله على وجه التواتر مثلا قوله صلى الله عليه وسلم من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار متواتر والقطع بوروده لم يستفد من اللفظ القطع بأن هذا اللفظ لااشعار له بالورود عنه صلى الله عليه وسلم ولا ارتباط له به وانما استفيد من نقله على وجه التواتر وقد يجاب بأن المراد الثانى أو أعم بمعنى أن قطعى الدلالة مقدم على ظنى الدلالة وقطعى السند مقدم على ظنيه ويحمل

الشيء حكم مثله . وأجيب بأن هذا القدر لايوجب التماثل وهو الاشتراك فى النوع فان الأنواع المتخالفة قد تندرج تحت جنس واحد فيعمها حد واحد وهو حد ذلك الجنس ولا يلزم من ذلك تماثلها بل تشترك فى الجنس و يمتاز كل نوع منها بأمر يميزه وحينئذ فما كان يلحقها باعتبار القدر المشترك من الجواز والامتناع يكون عاما لاما كان يلحقها باعتبار غيره .

الفصل السادس

فى الاعتراضات

أى مايعترض به المعترض على كلام المستدل وهى فى الأصل تنقسم إلى ثلاثة أقسام مطالبات وقوادح ومعارضة ، لأن كلام المعترض إما أن يتضمن تسليم مقدمات الدليل أولا . الأول المعارضة والثانى اما أن يكون جوابه ذلك الدليل أولا . الأول المطالبة . والثانى القدح وقد أطنب الجدليون فى هذه الاعتراضات ووسعوا دائرة الابحاث فيها حتى ذكر بعضهم منها ثلاثين اعتراضا و بعضهم خمسة وعشرين و بعضهم جعلها عشره وجعل الباقية راجعة إليها فقال هى فساد الوضع ، فساد الاعتبار عدم التأثير، القول بالموجب ، النقض ، القلب ، المنع ، التقسيم ، المعارضة ، المطالبة . قال والكل مختلف فيه الا المنع والمطالبة وهذا يدل على الاجماع على المنع والمطالبة وفيه أنه قدخالف فى المنع غير واحد منهم الشيخ أبواسحق الشيرازى وخالف فى المطالبة شذوذ من أهل العلم وقال ابن الحاجب فى المختصر انها راجعة إلى منع أومعارضة والا لم تسمع وهى خمسة وعشرون انتهى . وقد ذكرها جمهور أهل الأصول فى أصول الفقه وخالف فى ذلك الغزالى فأعرض عن ذكرها فى أصول الفقه وقال إنها كالعلاوة عليه وأن موضع ذكرها علم الجدل ، وقال صاحب المحصول إنها أربعة : النقض ، وعدم التأثير ، والقول بالموجب ، والقلب انتهى . وسنذكر ههنا منها ثمانية وعشرين اعتراضا .

الاعتراض الأول : النقض وهو تخلف الحكم مع وجود العلة ولو فى صورة واحدة فان اعترف المستدل بذلك كان نقضا صحيحا عند من يراه قادحا وأما من لم يره قادحا فلا يسميه نقضا بل يجعله من باب تخصيص العلة وقد بالغ أبو زيد فى الرد على من يسميه نقضا ، و ينحصر النقض فى تسع صور لأن العلة إما منصوصة قطعا أوظنا أومستنبطة وتخلف الحكم عنها إما لمانع أوفوات شرط أو بدونهما .

وقد اختلف الأصوليون فى هذا الاعتراض على مذاهب .

الأول : أنه يقدح فى الوصف المدعى علة مطلقا سواء كانت منصوصة أومستنبطة وسواء كان تخلف الحكم لمانع أولا لمانع وهو مذهب المتكلمين وهو اختيار أبى الحسين البصرى والأستاذ أبى اسحق والفخر الرازى وأكثر أصحاب الشافعى ونسبوه إلى الشافعى ورجحوا أنه مذهبه .

المذهب الثانى : أنه لايقدح مطلقا فى كونها علة فيما وراء النقض و يتعين بتقدير مانع أوتخلف شرط و إليه ذهب أكثر أصحاب أبى حنيفة ومالك وأحمد .

المذهب الثالث : أنه لايقدح فى المنصوصة و يقدح فى المستنبطة حكاه إمام الحرمين عن المعظم فقال ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض يبطل العلة المستنبطة . وقال فى المحصول زعم الأكثرون أن علية الوصف إذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص فى عليته .

المذهب الرابع : أنه يقدح فى المنصوصة دون المستنبطة عكس الذى قبله حكاه بعض أهل الأصول وهو ضعيف جدا .

التمثيل المذكور على الثانى مع المسامحة فيه وارادة أن المتواتر يفيد من حيث تواتره القطع بصحته فليتأمل واذا قدم الموجب للعلم (فيقدم الأول) أى المتواتر لأنه موجب للعلم على ماتقرر (على الثانى) أى الآحاد الموجب للظن (الا أن يكون) الأول (عاما) والثانى خاص (فيخص) الأول (بالثانى كما) أى التخصيص الذى (تقدم) بيانه (من) البيان (تخصيص الكتاب) الذى هو متواتر بالسنة وان كانت آحادا ودخل فى المستثنى منه عكس ذلك وهو صحيح لأن فى التخصيص تقديم الخاص وما لو كان المتواتر ظنى الدلالة وتساويا فى الخصوص أو العموم وتأخر الآحاد

المذهب الخامس : أنه لايقدح فى المستنبطة اذا كان لمانع أوعدم شرط و يقدح فى المنصوصة حكاه ابن الحاجب وقدأنكروه عليه وقالوا لعله فهم ذلك من كلام الآمدى وفى كلام الآمدى مايدفعه .

المذهب السادس : أنه لايقدح حيث وجد مانع مطلقا سواء كانت العلة منصوصة أومستنبطة فان لم يكن مانع قدح واختاره البيضاوى والصفى الهندى .

المذهب السابع : أنه يقدح فى المستنبطة فى صورتين اذا كان التخلف لمانع أوانتفاء شرط ولايقدح فى صورة واحدة وهى مااذا كان التخلف بدونهما ، وأما المنصوصة فان كان النص ظنيا وقدر مانع أوفوات شرط جاز وان كان قطعيا لم يجز أى لم يكن وقوعه لأن الحكم لوتخلف لتخلف الدليل ، وحاصله أنه لايقدح فى المنصوصة إلا بظاهر عام ولا يقدح فى المستنبطة إلا لمانع أوفقد شرط واختاره ابن الحاجب وهوقريب من كلام الآمدى .

المذهب الثامن : أنه يقدح فى علة الوجوب والحل دون علة الحظر حكاه القاضى عن بعض المعتزلة .

المذهب التاسع : أنه يقدح إن انتقضت على أصل من جعلها علة ولم يلزمه الحكم بها وان اطردت على أصله ألزم [1] حكاه الأستاذ أبواسحق عن بعض المتأخرين قال وهو من حشو الكلام لولا أنه أودع كتابا مستعملا لكان تركه أولى .

المذهب العاشر : ان كانت العلة مؤثرة لم يرد النقض عليها لأن تأثيرها لايثبت إلا بدليل مجمع عليه ومثله لاينقض حكاه ابن السمعانى عن أبى زيد ورده بأن النقض يفيد عدم تأثير العلة .

المذهب الحادى عشر : ان كانت العلة مستنبطة فان اتجه فرق بين محل التعليل و بين صورة النقض بطلت عليته لكون المذكور أولا جزءا من العلة وليست علة تامة وان لم يتجه فرق بينهما فان لم يكن الحكم مجمعا عليه أوثابتا بمسلك قاطع بطلت عليته و إلا فلا واختاره امام الحرمين الجوينى .

المذهب الثانى عشر : أن يتخلف الحكم عن العلة وله ثلاث صور : الأولى أن يعرض فى جريان العلة مايقتضى عدم اطرادها فانه يقدح . الثانيـة أن تنتفى العلة لا لخلل فى نفسها لكن لمعارضة علة أخرى فهذا لايقدح . الثالثة أن يتخلف الحكم لا لخلل فى ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها أو شرطها فلايقدح وهذا اختيار الغزالى وفى كلامه طول .

المذهب الثالث عشر : ان كان النقض من جهة المستدل فلا يقدح لأن الدليل قد يكون صحيحا فى نفسه و ينقضه المستدل فلا يكون نقضه دليلا على فساده لأنه قد ينقضه على أصله و يكون أصل غيره مخالفا له وان كان النقض من جهة المعترض قدح ، حكاه الأستاذ أبومنصور .

المذهب الرابع عشر : أن علية الوصف ان ثبتت بالمناسبة أوالدوران وكان النقض بتخلف الحكم عنها لمانع لم يقدح فى عليته وان كان التخلف لا لمانع قدح ، حكاه صاحب المحصول ونسبه الى الأكثرين .

المذهب الخامس عشر : أن الخلاف فى هذه المسئلة لفظى لأن العلة إن فسرت بالموجبة فلا يتصور عليتها مع الانتقاض وان فسرت بالمعرفة فيتصور عليتها مع الانتقاض وهذا رجحه الغزالى والبيضاوى وابن الحاجب وفيه نظر فان الخلاف معنوى لا لفظى على كل حال .

قال الزركشى فى البحر : واعلم أنه اذاقال المعترض ماذكرت من العلة منقوض بكذا فللمستدل أن يقول لانسلم و يطالبه بالدليل على وجودها فى محل النقض وهذه المطالبة مسموعة بالاتفاق انتهى .

---

(١) كذا بالأصل الذى منينا به ولم يحك أبواسحق هذا المذهب فى اللمع فلعله حكاه فى الملخص فليرجع اليه .

ولم يمكن الجمع بينهما لكن المقدم هنا الآحاد لأن الصحيح نسخ المتواتر بالآحاد كما تقدم وهذا وارد عليه ولا يجديه الاعتذار عنه بأن تركه إياه للعلم به مما سبق لأن مااستثناه معلوم مما سبق أيضا و يمكن أن يجاب بأنه أراد بهذا الصنيع التنبيه بما ذكره على ماتركه مع الاختصار والتوصل الى تدريب المتعلم بامتحان تنبيهه بما ذكره لما تركه (و) يقدم (النطق) وهو قول الله جل وعلا وقول رسوله صلى الله عليه وسلم كما تقدم ولذا قال (من) التبعيض أوالبيان (كتاب أوسنة) متواترة أو آحاد (على القياس) بأنواعه ولو قطعيا بأن قطع بعلة حكم الأصل و بحصولها فى الفرع ويمكن أن يقال بالنص على حكم الفرع المخالف

قال الأصفهانى لايشترط فى القيد الدافع النقض أن يكون مناسبا بل غير المناسب مقبول مسموع اتفاقا والمانعون من التعليل بالشبه يوافقون على ذلك وقال فى المحصول هل يجوز دفع النقض بقيد طردى أما الطاردون فقد جوّزوه وأما منكرو الطرد فمنهم من جوّزه والحق أنه لايجوز لأن أحد أجزاء العلة اذا لم يكن مؤثرا لم يكن مجموع العلة مؤثرا وهكذا قال إمام الحرمين فى البرهان ثم اختار التفصيل بين أن يكون القيد الطردى يشير إلى مسئلة النزاع بفقه فلايجوز نقض العلة و إلا فلا يفيد الاحتراز عنه قال ولوفرض التقييد باسم غير مشعر بفقه ولكن مباينة المسمى به لما عداه مشهورة بين النظار فهل يكون التقييد بمثله تخصيصا للعلة اختلف فيه الجدليون والأقرب تصحيحه لأنه اصطلاح .

الاعتراض الثانى : الكسر ، وهواسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة و إخراجه عن الاعتبار بشرط أن يكون المحذوف مما لا يمكن أخذه فى حد العلة هكذا قال أكثر الأصوليين والجدليين ومنهم من فسره بأنه وجود المعنى فى صورة مع عدم الحكم فيه والمراد وجود معنى تلك العلة فى موضع آخر ولايوجد معها ذلك الحكم وعلى هذا التفسير يكون كالنقض ولهذا قال ابن الحاجب فى المختصر الكسر وهو نقض المعنى والكلام فيه كالنقض ، ومثاله أن يعلل المستدل على القصر فى السفر بالمشقة فيقول المعترض ماذكرته من المشقة ينتقض بمشقة أو باب الصنائع الشاقة فى الحضر وقد ذهب الأكثرون إلى أن الكسر غير مبطل ، وأما جماعة من الأصوليين منهم الفخر الرازى والبيضاوى جعلوه من القوادح . قال الصفى الهندى الكسر نقض يرد على بعض أوصاف العلة وذلك هو ماعبر عنه الآمدى بالنقض المكسور قال الصفى الهندى وهو مردود عند الجماهير إلااذا بين الخصم إلغاء القيد ونحن لا نعنى بالكسر إلا إذا بين أما اذا لم يبين فلا خلاف أنه مردود وأما اذا بين فالأكثرون على أنه قادح وقال الآمدى : والأكثر ون على أنه غير قادح مردود وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى التلخيص : واعلم أن الكسر سؤال مليح والاشتغال به ينتهى الى بيان الفقه وتصحيح العلة وقد اتفق أكثر أهل العلم على صحته وافساد العلة به و يسمونه النقض من طريق المعنى والالزام من طريق الفقه وأنكره طائفة من الخراسانيين قال وهذا غير صحيح لأن الكسر نقض من حيث المعنى فهو بمنزلة النقض من طريق اللفظ انتهى ، وقد جعلوا منه مارواه البيهقى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه دعى الى دار فأجاب ودعى الى دار أخرى فلم يجب فقيل له فى ذلك فقال إن فى دار فلان كلبا فقيل وفى هذا الدار سنور فقال السنور سبع ، ووجه الدلالة أنهم ظنوا أن الهرة يكسر المعنى فأجاب بالفرق وهو أن الهرة سبع أى ليست بنجسة كذا قيل . قال فى المنخول قال الجدليون الكسر يفارق النقض فانه يرد على إخالة المعلل لاعلى عبارته والنقض يرد على العبارة قال وعندنا لامعنى للكسر فان كل عبارة لاإخالة فيها فهى طرد محذوف فالوارد على الاخالة نقض ولوأورد على أحد الوصفين مع كونهما مختلفين فهو باطل لايقبل .

الاعتراض الثالث : عدم العكس ، وهووجود الحكم بدون الوصف فى صورة أخرى كاستدلال الحنفى على منع تقديم أذان الصبح بقوله صلاة لاتقصر فلايجوز تقديم أذانها كالمغرب فيقال له هذا الوصف لاينعكس لأن الحكم الذى هو منع التقديم للأذان على الوقت موجود فيما قصر من الصلوات لعلة أخرى قال إمام الحرمين اذا قلنا ان اجتماع العلل على معلول واحد غير واقع فالعكس لازم مالم يثبت الحكم عند انتفاء العلة يتوقف لكن لايلزم المستدل بيانه بخلاف ما ألزمناه فى النقض لأن ذالك داع الى الانتشار وسببه أن اشعار النفى بالنفى منحط عن اشعار الثبوت

الحكم الأصل يتبين اعتبار خصوص الأصل فى العلة فلم يقطع بحصولها فى الفرع (إلاأن يكون النطق عاما) والقياس خاصا (فيخص) النطق العام (بالقياس) الخاص (كما) أى كتخصيص النطق العام بالقياس الذى (تقدم) فى مبحث التخصيص بقيده و يرد على اقتصاره على هذا الاستثناء أنه تقدم أيضا تصحيح جواز نسخ النطق بالقياس فان اعتذر بعلة مما سبق لم يفد لأن ماذكره كذلك و يجاب بما سبق آنفا فى نظيره (و) يقدم (القياس الجلى) وهو ماقطع فيه بالغاء الفارق كقياس الأمة على العبد فى تقويم حصة الشريك على شريكه الموسر وعتقها عليه إذ يقطع بالغاء الفرق المذكور أوكان احتمال الفارق ضعيفا

بالثبوت وقال الآمدى لا يرد سؤال العكس إلا أن يتفق المتناظران على اتحاد العلة .

الاعتراض الرابع : عدم التأثير ، وقد ذكر جماعة من أهل الأصول أن هذا الاعتراض قوىّ حتى قال ابن الصباغ إنه من أصح مايعترض به على العلة وقال ابن السمعانى ذكر كثير من أصحابنا سؤال عدم التأثير ولست أرى له وجها بعد أن يبين المعلل التأثير لعلته وقد ذكرنا أن العلة الصحيحة ما أقيم الدليل على صحتها بالتأثير وقد جعله القائلون به منقسما الى أقسام : الأوّل عدم التأثير فى الوصف لكونه طرديا وهو راجع الى عدم العكس السابق قبل هذا كقولهم صلاة الصبح لا تقصر فلا تقدم على وقتها كالمغرب فقولهم لا تقصر وصف طردى بالنسبة الى وصف عدم التقديم . الثانى عدم التأثير فى الأصل لكونه مستغنى عنه فى الأصل لوجود معنى آخر مستقل بالغرض كقولهم فى بيع الغائب مبيع غير مرئى كالطير فى الهواء فلا يصح فيقال لا أثر لكونه غير مرئى فان العجز عن التسليم كاف لأن بيع الطير لا يصح وان كان مرئيا ، وحاصله معارضة فى الأصل لأن المعترض يلغى من العلة وصفا ثم يعارضه المستدل بما بقى . قال إمام الحرمين والذى صار اليه المحققون فساد العلة بما ذكرنا ، وقيل بل يصح لأن ذلك القيد له أثر فى الجملة وان كان مستغنى عنه كالشاهد الثالث بعد شهادة عدلين وهو مردود لأن ذلك القيد ليس جزءا ولا وصفا له فذكره لغو بخلاف الشاهد الثالث فانه تهىء لأن يصير عند عدم صحة شهادة أحد الشاهدين ركنا . الثالث عدم التأثير فى الأصل والفرع جميعا بأن يكون له فائدة فى الحكم إما ضرورية كقول من اعتبر الاستنجاء بالأحجار [1] وإما غير ضرورية كقولهم الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر الى اذن الامام كالظهر فان قولهم مفروضة حشو لو حذف لم يضرّ . الرابع عدم التأثير فى الفرع كقولهم زوّجت نفسها فلا يصح كما لو زوّجت من غير كفء فان كونه غير كفء لا أثر له فان النزاع فى الكفء وغيره سواء .

وقد اختلف فيه على أقوال : الأوّل الجواز قال الأستاذ أبو بكر وهو الأصح ، والثانى المنع ، والثالث التفصيل وهو عدم الجواز مع تبيين محل السؤال والجواز مع عدمه واختاره إمام الحرمين . الخامس [2] عدم التأثير فى الحكم وهو أن يذكر فى الدليل وصفا لا تأثير له فى الحكم المعلل به كقولهم فى المرتدين الذين يتلفون الأموال مشركون أتلفوا فى دار الحرب فلا ضمان عليهم كالحربى فان دار الحرب لا مدخل لها فى الحكم فلا فائدة لذكرها لأن من أوجب الضمان يوجبه وان لم يكن فى دار الحرب وكذا من نفاه ينفيه مطلقا .

الاعتراض الخامس : القلب . قال الآمدى هو أن يبين القالب أن ما ذكره المستدل يدل عليه لا له أو يدل عليه وله والأوّل قلما يتفق فى الأقيسة ، ومثله فى النصوص باستدلال الحنفى فى توريث الخال بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الخال وارث من لا وارث له فأثبت إرثه عند عدم الوارث فيقول المعترض هذا يدل عليك لا لك لأن معناه نفى توريث الخال بطريق المبالغة كما يقال الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له أى ليس الجوع زادا ولا الصبر حيلة . قال الفخر الرازى فى المحصول القلب معارضة إلا فى أمرين : أحدهما أنه لا يمكن فيه الزيادة فى العلة وفى سائر المعارضات يمكن ، والثانى لا يمكن منع وجود العلة فى الفرع والأصل لأن أصله وفرعه أصل المعلل وفرعه ويمكن ذلك فى سائر المعارضات أما فيما وراء هذين الوجهين

كقياس العمياء على العوراء فى المنع من التضحية وان احتمل الفرق بأن العمياء ترشد الى المرعى الجيد فترعى فتسمن والعوراء توكل الى نفسها وهى ناقصة البصر فلا ترعى حق الرعى فيكون العور مظنة الهزال لضعفه (على) القياس (الخفى) وهو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد فى وجوب القصاص فان أبا حنيفة رحمه الله يرى أن القتل بمثقل شبه عمد لا قصاص فيه ويفرق بأن المحدد وهو المفرق للأجزاء آلة موضوعة للقتل والمثقل كالعصا آلة موضوعة للتأديب بالأصالة فكان ذلك شبهة فى قصد القتل فمنعت القصاص ولا يخفى أن قوّة احتمال الفرق

(١) كذا بالأصل من غير ذكر المقول ولا شبهة أنه سقط من بعض الناسخين .

(٢) كذا فى الأصل بتأخير القسم الخامس عن بيان الاختلاف فى أصل عدم التأثير ولعله من تصرفات بعض الناسخين والوجه تقديمه عليه فيما يظهر والله أعلم .

فلا فرق بينه و بين المعارضة قال الهندى والتحقيق أنه دعوى أن ما ذكره المستدل عليه لاله في تلك المسئلة على ذلك الوجه انتهى ، وجعله ابن الحاجب وشراح كلامه قسمين : أحدهما تصحيح مذهب المعترض فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما . وثانيهما ابطال مذهب المستدل ابتداء إما صريحا أو بالالتزام . ومثال الأول أن يقول الحنفى الاعتكاف يشترط فيه الصوم لأنه لبث فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعى فلايشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة . ومثال الثانى أن يقول الحنفى فى أنه يكفى مسح ربع الرأس عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفى أقله كسائر الأعضاء فيقول الشافعى فلا يقدر بالربع كسائر الأعضاء هذا الصريح . وأما الالتزام فمثاله أن يقول الحنفى بيع غير المرئى بيع معاوضة فيصح مع الجهل بأحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعى فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ، وقد ذهب الى اعتبار هذا الاعتراض الجمهور وأنه قادح وأنكره بعض أهل الأصول وقال إن الحكمين أى مايثبته المستدل وما يثبته القالب إن لم يتنافيا فلا قلب إذلا منع من اقتضاء العلة الواحدة لحكمين غير متنافيين وإن استحال اجتماعهما فى صورة واحدة فلم يمكن الرد إلى ذلك الأصل بعينه فلا يكون قلبا إذ لابد فيه من الرد إلى ذلك الأصل . وأجاب الجمهور عن هذا بأن الحكمين غير متنافيين لذاتهما فلا جرم يصح اجتماعهما فى الأصل لكن قام الدليل على امتناع اجتماعهما فى الفرع فاذا أثبت القالب الحكم الآخر فى الفرع بالرد الى الأصل امتنع ثبوت الحكم الأول وظاهر كلام إمام الحرمين أنه لازم جدلا لادينا ، وقال أبو الطيب الطبرى ان هذا القلب إنما ذكره المتأخرون من أصحابنا حيث استدل أبو حنيفة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لاضرر ولاضرار فى مسألة الساحة قال وفى هذا البناء ضرار بالغاصب فقال له أصحابنا وفى بيع صاحب الساحة الساحة اضرار به قال ومن أصحابنا من قال يصح سؤال القلب قال وهو شاهد زور يشهد لك و يشهد عليك قال وهذا باطل لأن القالب عارض المستدل بما لا يمكن الجمع بينه و بين دليله فصار كما لوعارضه بدليل آخر وقيل هو باطل اذ لايتصور الا فى الأوصاف الطردية . ومن أنواع القلب جعل المعلول علة والعلة معلولا وإذا أمكن ذلك تبين أن لاعلة فان العلة هى الموجبة والمعلول هو الحكم الواجب لها . وقد فرقوا بين القلب والمعارضة بوجوه منها ماقدمنا عن الفخر الرازى وقال القاضى أبو الطيب الطبرى والشيخ أبو اسحق الشيرازى إنه معارضة فانه لايفسد العلة وقال ابن الحاجب فى مختصر المنتهى والحق أنه نوع معارضة اشترك فيه الأصل والجامع فكان أولى بالقبول .

الاعتراض السادس : القول بالموجب ، بفتح الجيم أى القول بما أوجبه دليل المستدل قال فى المحصول وحده تسليم ماجعله المستدل موجب العلة مع استبقاء الخلاف انتهى ، قال الزركشى فى البحر وذلك بأن يظن المعلل أن ما أتى به مستلزم لمطلوبه من حكم المسئلة المتنازع فيها مع كونه غير مستلزم قال وهذا أولى من تعريف الرازى له بموجب العلة لأنه لايختص بالقياس . قال ابن المنير حدوه بتسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع فيه وهو غيرمستقيم لأنه يدخل فيه ماليس منه وهو بيان غلط المستدل على إيجاب النية فى الوضوء بقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى أربعين شاة شاة فقال المعترض أقول بموجب هذا الدليل لكنه لايتناول محل النزاع عندى كالمظنون [1]

لاتمنع إلغاءه كما تقرر فى محله وقد أجيب عن هذا الفرق بأن المراد بالمثقل الملحق بالمحدد مايقتل غالبا كالحجر والدبوس الكبيرين والحريق وهدم الجدار أى ولو كان كونه يقتل غالبا بواسطة خصوص المحل دون كبر الآلة كالعصا بالنسبة للمقاتل (وذلك) أى تقديم القياس الجلى على الخفى (كقياس) أى كتقديم قياس (العلة على قياس الشبه) بل وعلى قياس الدلالة كما هو ظاهر (فان وجد فى النطق من كتاب أو سنة مايغير الأصل) ولما احتمل بالأصل أمورا وتوهم أنه خلاف الحال فسره بقوله (أى العدم الأصلى الذى يعبر عن استصحابه) باستصحاب الحال فواضح أنه يعمل بالنطق بأن يعتقد مادل عليه (و إلا

(١) قوله عندى كالمظنون هكذا فيما تبين لى من خط كاتب الأصل الذى بأيدينا بعد إمعان النظر و إدمان الفكر فانه كان قد لعب قلمه فيهما بحيث لايتراءى منهما إلا سواد على بياض والى الله المشتكى وهو المستعان .

للمستدل

للمستدل وليس قولا بالموجب لأن شرطه أن يظهر عذر للمستدل فى العلة فتمام الحد أن يقال هو تسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع حيث يكون للمستدل عذر معتبر . ومن أنواع القول بالموجب أن يذكر المستدل احدى المقدمتين ويسكت عن الأخرى ظنا منه أنها مسلمة فيقول الخصم بموجب المقدمة و يبقى على المنع لما عداها . ومنها أن يعتقد المستدل تلازما بين محل النزاع و بين محل آخر فينصب الدليل على ذلك المحل بناء منه على أن ماثبت به الحكم فى ذلك المحل يستلزم ثبوته فى محل النزاع فيقول المعترض بالموجب ومنع الملازمة . والفرق بينه و بين المعارضة أن حاصله يرجع الى خروج الدليل عن محل النزاع والمعارضة فيها اعتراف بأن الدليل دلالة على محل النزاع . قال امام الحرمين وابن السمعانى وهو سؤال صحيح إذا خرج مخرج الممانعة ولابد فى موجهه من شرط وهو أن يسند الحكم الذى ينصب له العلة الى شئ مثل قول الحنفى فى ماء الزعفران ماء خالطه طاهر والمخالطة لاتمنع صحة الوضوء فيقول المعترض المخالط لايمنع لكنه ليس بماء مطلق . قال فى المنخول الأصوليون يقولون تارة إن القول بالموجب ليس اعتراضا وهو لعمرى كذلك فانه لايبطل العلة لأنها إذا جرت العلة وحكمها مختلف فيه فلأن تجرى وحكمها متفق عليه أولى . واختلفوا هل يجب على المعترض ابداء سند القول بالموجب أم لا فقيل يجب لقربه إلى ضبط الكلام وصونه عن الخبط والا فقد يقول بالموجب على سبيل العناد وقيل لايجب لأنه قد وفى بما عليه وعلى المستدل الجواب وهو أعرف بما أخذ مذهبه قال الآمدى وهو المختار .

الاعتراض السابع : الفرق ، وهو ابداء وصف فى الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة أوجزء علة وهو معدوم فى الفرع سواء كان مناسبا أو شبها ان كانت العلة شبهية بأن يجمع المستدل بين الأصل والفرع بأمر مشترك بينهما فيبدى المعترض وصفا فارقا بينه و بين الفرع . قال فى المحصول الكلام فيه مبنى على أن تعليل الحكم بعلتين هل يجوز أم لا انتهى . وقد اشترطوا فيه أمرين . أحدهما أن يكون بين الأصل والفرع فرق بوجه من الوجوه والا لكان هو هو وليس كلما انفرد الأصل بوصف من الأوصاف يكون مؤثرا مقتضيا للحكم بل قد يكون ملغى للاعتبار بغيره فلا يكون الوصف الفارق قادحا والثانى أن يكون قاطعا للجمع بين أن يكون أخص من الجمع فيقدم عليه أو مثله فيعارضه قال جمهور الجدليين فى حده الفرق قطع الجمع بين الأصل والفرع إذ اللفظ أشعر به وهو الذى يقصد منه . وقال بعضهم حقيقته المنع من الالحاق بذكر وصف فى الفرع أو فى الأصل قال امام الحرمين والأستاذ أبو اسحق إن الفرق ليس سؤالا على حياله وانما هو معارضة الأصل بمعنى أو معارضة العلة التى نصبها المستدل فى الفرع بعلة مستقلة وهو سؤال صحيح كما اختاره امام الحرمين وجمهور المحققين من الأصوليين والفقهاء قال امام الحرمين و يعترض على الفارق مع قبوله فى الأصل بما يعترض به على العلل المستقلة .

الاعتراض الثامن : الاستفسار ، وقد قدمه جماعة من الأصوليين على الاعتراضات ومعناه طلب شرح معنى اللفظ ان كان غريبا أومجملا و يقع بهل أو الهمزة أونحوهما مما يطلب به شرح الماهية وهو سؤال مقبول معمول عليه عند الجمهور وقد غلط من لم يقبله من الفقهاء لأن محل النزاع إذا لم يكن متحققا لم يظهر وفاق ولا خلاف وقد يرجع المخالف إلى الموافقة عند أن يتضح له محل النزاع ولكن لا يقبل الا بعد بيان اشتمال اللفظ على اجمال أوغرابة فيقول المعترض أولا اللفظ الذى ذكره المستدل مجمل أوغريب بدليل كذا فعند ذلك يتوجه على المستدل التفسير . وحكى الصفى الهندى أن بعض الجدليين أنكر كونه اعتراضا لأن التصديق فرع دلالة الدليل على المتنازع فيه . قال بعض

أى و إن لم يوجد) فى النطق (ذلك) أى مايغير الأصل (فيستصحب الحال) و بين بقوله (أى العدم الأصلى) أن المراد بالحال هنا هو المراد فيما تقدم آنفا بالأصل لئلا يتوهم من اختلاف التعبير اختلاف المعنى و بين المراد بالاستصحاب بقوله (أى يعمل به) أى يعتقد وظاهر أن مايغير الأصل من النطق شامل لمنطوقه ومفهومه كيف لا والمفهوم مدلول اللفظ كما يستفاد من تعريفه بأنه مادل عليه اللفظ لافى محل النطق بل والقياس على مافيه فانه يستفاد من حكم الأصل المدلول للنطق بملاحظة عليه ثبوت حكمه فى غيره مما وجدت فيه علته و بذلك يندفع ما للشارح التاج هنا وكأنه توهم أن المراد

أهل الأصول إن هذا الاعتراض للاعتراضات قد جعلوه طليعة جيشها وليس من جنسها إذ الاعتراض عبارة عما يخدش به كلام المستدل والاستفسار ليس من هذا القبيل .

الاعتراض التاسع : فساد الاعتبار ، أى أنه لا يمكن اعتبار القياس فى ذلك الحكم لمخالفته للنص أو الاجماع أو كان الحكم مما لا يمكن اثباته بالقياس أو كان تركيبه مشعرا بنقيض الحكم المطلوب . وخص فساد الاعتبار جماعة من أهل الأصول بمخالفته للنص وهذا الاعتراض مبنى على أن خبر الواحد مقدم على القياس وهو الحق وخالف فى ذلك طائفة من الحنفية والمالكية فقدموا القياس على خبر الواحد .

وجواب هذا الاعتراض بأحد وجوه : الأول(١) الطعن فى سند النص ان لم يكن من الكتاب أو السنة المتواترة أو منع ظهوره فيما يدعيه المستدل أو بيان أن المراد به غير ظاهره أو أن مدلوله لاينافى حكم القياس أو المعارضة له بنص آخر حتى يتساقطا ويصح القياس أو أن القياس الذى اعتمده أرجح من النص الذى عورض ويقيم الدليل على ذلك .

الاعتراض العاشر : فساد الوضع ، وذلك بابطال وضع القياس المخصوص فى اثبات الحكم المخصوص بأن يبين المعترض أن الجامع الذى ثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم والوصف الواحد لايثبت به النقيضان وذلك بأن يكون أحدهما مضيقا والآخر موسعا أو أحدهما مخففا والآخر مغلظا أو أحدهما اثباتا والآخر نفيا . والفرق بين هذا الاعتراض والاعتراض الذى قبله أن فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار ولا عكس وجعلهما أبو اسحق الشيرازى واحدا وقال ابن برهان هما شيئان من حيث المعنى لكن الفقهاء فرقوا بينهما وقالوا فساد الوضع هو أن يعلق على العلة خلاف مايقتضيه النص وقيل فساد الوضع هو اظهار كون الوصف ملائما لنقيض الحكم مع اتحاد الجهة ومنه الاحتراز عن تعدد الجهات لتنزيلها منزلة تعدد الأوصاف وعن ترك حكم العلة بمجرد ملاءمة الوصف للنقيض دون دلالة الدليل إذ هو عند فرض اتحاد الجهة خروج عن فساد الوضع الى القدح فى المناسبة قال ابن السمعانى وذكر أبو زيد أن هذا السؤال لا يرد الا على الطرد والطرد ليس بحجة وقيل هو أقوى من النقيض لأن الوضع إذا فسد لم يبق الا الانتقال والنقض يمكن الاحتراز منه . وقال الأصفهانى فى شرح المحصول هو مقبول عند المتقدمين ومنعه المتأخرون إذ لا توجه له لكونه خارجا عن المنع والمعارضة .

وجواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع فى أصل المعترض .

الاعتراض الحادى عشر : المنع . قال ابن السمعانى : الممانعة أرفع سؤال على العلل وقيل أساس المناظرة وهو يتوجه على الأصل من وجهين . أحدهما منع كون الأصل معللا لأن الأحكام تنقسم بالاتفاق إلى ما يعلل و إلى مالا يعلل فمن ادعى تعليل شىء كلف ببيانه . قال إمام الحرمين انما يتوجه هذا الاعتراض على من لم يذكر تحريرا فان الفرع فى العلة المحررة يرتبط بالأصل . قال الكيا هذا الاعتراض باطل لأن المعلل إذا أتى بالعلة لم يكن لهذا السؤال معنى . الثانى منع الحكم فى الأصل . واختلفوا هل هذا الاعتراض يقتضى انقطاع المستدل أم لا فقيل إنه يقتضى انقطاعه وقيل إنه لايقتضى ذلك وبه جزم امام الحرمين والكيا الطبرى قال ابن برهان إنه المذهب الصحيح المشهور بين النظار واختاره الآمدى وابن الحاجب . وقيل ان كان المنع جليا فهو انقطاع

---

(١) كذا بالأصل بالتعبير هنا بالأول وعدم التعبير فيما بعده بالثانى والثالث والرابع والخامس والسادس فلعل أصل المؤلف إما حرفه بعض الناسخين بالأول والخطب فيه سهل .

بالنطق هنا المنطوق المقابل للمفهوم وهو سهو قطعا (ومن شرط) أى من شروط (الفتى) وأتى بمن نظرا لكل من المتعاطفات وحده أو لأن من شروطه أيضا أمورا أخر لا يتناولها اسم الآلة كالبلوغ والعقل فلا حاجة لما تكلفه التاج (وهو المجتهد) يحتمل إرادة اتحادهما مفهوما وارادة اتحادهما ماصدقا ولعل الثانى أقرب (أن يكون عالما) علما تصديقيا (بالفقه) بمعناه السابق أول الكتاب لفساده هنا بل بمعنى المسائل أصلا وفرعا خلافا ومذهبا تمييزات محولة عن المضاف الى الفقه وعلى هذا فمراد الشارح تفسير المعنى لا تقدير الاعراب بقوله (أى عالما (بمسائل الفقه) أى بالمسائل التى هى الفقه وأبدل منها

وان

وان كان خفيا فلا واختاره الأستاذ أبو اسحق . وقيل يتبع عرف البلد الذى وقعت فيه المناظرة فان الجدل مراسيم فيجب اتباع العرف وهو اختيار الغزالي ، وقيل ان لم يكن له مدرك غيره جاز واختاره الآمدى .

الاعتراض الثانى عشر : التقسيم وهو كون اللفظ مترددا بين أمرين أحدهما ممنوع والآخر مسلم واللفظ محتمل لهما غير ظاهر فى أحدهما . قال الآمدى وليس من شرطه أن يكون أحدهما ممنوعا والآخر مسلما بل قد يكونان مسلمين لكن الذى يرد على أحدهما غير الذى يرد على الآخر اذ لو اتحد الذى يرد عليهما لم يكن للتقسيم معنى ولا خلاف فى أنه لا يجوز كونهما ممنوعين لأن التقسيم لا يفيد وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لأن ابطال أحد محتملى كلام المستدل لا يكون ابطالا له إذ لعله غير مراده ، مثاله فى الصحيح الحاضر اذا فقد الماء وجد سبب التيمم وهو تعذر الماء فيجوز التيمم فيقول المعترض ما المراد بكون تعذر الماء سببا للتيمم هل تعذر الماء مطلقا أو تعذره فى السفر أو المرض . الأول ممنوع وحاصله أنه منع بعد تقسيم فيأتى فيه ما تقدم فى صريح المنع من كونه مقبولا أو مردودا موجبا للانقطاع أو غير موجب .

وجوابه أن يبين المستدل أن اللفظ موضوع له ولو عرفا أو ظاهرا .

الاعتراض الثالث عشر : اختلاف الضابط بين الأصل والفرع لعدم الثقة بالجامع كقولهم فى شهود القصاص تسببوا القتل عمدا فلزمهم القصاص زجرا لهم عن التسبب كالمكره فالمشترك بين الأصل والفرع إنما هو فى الحكمة وهى الزجر والضابط فى الفرع الشهادة وفى الأصل الاكراه ولا يمكن التعدية بالحكمة وحدها وضابط الفرع يحتمل أن يكون مساويا لضابط الأصل فى الافضاء إلى المقصود وأن لا يكون .

وجوابه ببيان كون التعليل بالقدر المشترك بينهما مضبوطا عرفا أو ببيان المساواة فى الضابط .

الاعتراض الرابع عشر : اختلاف حكمى الأصل والفرع ، قيل إنه قادح لأن شرط القياس مماثلة الفرع للأصل فى علته وحكمه فاذا اختلف الحكم لم تتحقق المساواة وذلك كاثبات الولاية على الصغيرة فى نكاحها قياسا على اثباتها فى مالها .

الاعتراض الخامس عشر : منع كون ما يدعيه المستدل علة لحكم الأصل موجودا فى الأصل فضلا عن أن يكون هو العلة . مثاله أن يقول فى الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم أن الخنزير يغسل من ولوغه سبعا ، والجواب عن هذا الاعتراض باثبات وجود الوصف فى الأصل بما هو طريق ثبوت مثله ان كان حسيا فبالحس وان كان عقليا فبالعقل وان كان شرعيا فبالشرع .

الاعتراض السادس عشر : منع كون الوصف المدعى عليته علة قال ابن الحاجب فى مختصر المنتهى وهو من أعظم الأسئلة لعمومه وتشعب مسالكه والمختار قبوله و إلا لأدى إلى اللعب فى التمسك بكل طردى انتهى . ومثاله أن يقول فى الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ معللا بكونه يغسل من ولوغه ، وجوابه باثبات العلية بمسلك من مسالكها المذكورة سابقا .

الاعتراض السابع عشر : القدح فى المناسبة ، وهو ابداء مفسدة راجحة أو مساوية لما تقدم من أن المناسبة تنخرم بالمعارضة ، وجوابه ترجيح المصلحة على المفسدة اجمالا أو تفصيلا .

الاعتراض الثامن عشر : القدح فى افضائه إلى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له . مثاله أن يقال فى علة تحريم مصاهرة المحارم على التأبيد إنها الحاجة إلى ارتفاع الحجاب ، ووجه المناسبة

أو بينها بقوله (قواعده) وهى صوره الكلية (وفروعه) المندرجة تحتها ولعل المعتبر فانه لا يتصور العلم بجميعها فانها لا تتناهى وتتزايد بتزايد الأزمان والأفكار جلة يتمكن من العلم بها من استخراج ما يرد عليه (و) عالما (بما فيها) أى فى مسائله (من الخلاف) حيث كانت ذات خلاف وانما اشترط علمه بما فيها من الخلاف (ليذهب) أى ليتمكن من أن يذهب (إلى قول) كائن (منه) أى من الخلاف أى من أقواله بأن لا يخرج عنه ولو ملفقا منه كالتفصيل المعي الموافق كلا من القولين مثلا بأحد شقيه (و) ليتمكن من أن (لا يخالفه) بالخروج عنه بالكلية (بأن يحدث قولا آخر) مغايرا له رأسا إذ لو لم يعلم

أنه يفضى إلى رفع الفجور وتقريره أن رفع الحجاب وتلاقى الرجال والنساء يفضى إلى الفجور وأنه يرتفع بتحريم التأبيد إذ يرتفع الطمع المفضى إلى مقدمات الهم والنظر المفضية إلى الفجور فيقول المعترض لايفضى إلى ذلك بل سد باب النكاح أفضى إلى الفجور لأن النفس حريصة على مامنعت منه إذ قوة داعية الشهوة مع اليأس عن الحل مظنة الفجور . وجوابه ببيان الافضاء اليه بأن يقول فى هذه المسئلة التأبيد يمنع عادة ماذكرناه من مقدمات الهم والنظر وبالدوام يصير كالأمر الطبيعى .

الاعتراض التاسع عشر : كون الوصف غيرظاهر كالرضا فى العقود ، وجوابه بالاستدلال على كونه ظاهرا كضبط الرضا بصيغ العقود ونحو ذلك .

الاعتراض الموفى عشرين : كون الوصف غيرمنضبط كالحكم والمصالح مثل الحرج والمشقة والزجر فانها أمور ذوات مراتب غير محصورة ولا متميزة وتختلف باختلاف الأشخاص والزمان والأحوال ، وجوابه بتقرير الانضباط إما بنفسه أو بوصفه .

الاعتراض الحادى والعشرون : المعارضة ، وهى الزام المستدل الجمع بين شيئين والتسوية بينهما فى الحكم اثباتا أو نفيا . كذا قال الأستاذ أبو منصور : وقيل هى الزام الخصم أن يقول قولا قال بنظيره وهى من أقوى الاعتراضات وهى أهم من اعتراض النقض فكل نقض معارضة ولا عكس كذا قيل . وفيه نظر لأن النقض هو تخلف الحكم مع وجود العلة وهذا المعنى يخالف معنى المعارضة ، وقد أثبت اعتراض المعارضة الجمهور من أهل الأصول والجدل وزعم قوم أنها ليست بسؤال صحيح . واختلف القائلون بها فى الثابت منها فقيل انما يثبت منها معارضة الدلالة بالدلالة والعلة بالعلة ولا يجوز معارضة الدعوى بالدعوى .

والمعارضة تنقسم إلى ثلاثة أقسام : معارضة فى الأصل ومعارضة فى الفرع ومعارضة فى الوصف .

أما المعارضة فى الأصل ، فبأن يذكر علة أخرى فى الأصل سوى العلة التى علل بها المستدل وتكون تلك العلة معدومة ويقول إن الحكم فى الأصل إنما كان بهذه العلة التى ذكرها المعترض لا بالعلة التى ذكرها المستدل . قال ابن السمعانى والصفى الهندى وهذا هو سؤال الفرق وذكر بعض أهل الأصول أنه لا فرق بين أن تكون العلة التى يبديها المعترض مستقلة بالحكم كمعارضة الكيل بالطعم أو غير مستقلة بل هى جزء علة كزيادة الجارح فى القتل العمد العدوان فى مسئلة القتل بالمثقل وهذا إذا كانت العلة التى جاء بها المعترض مسلمة من خصمه أو محتملة احتمالا راجحا أما إذا تعارضت الاحتمالات فقيل يرجح وصف المستدل وقيل وصف المعترض وقيل لاوجه لترجيح أحدهما على الآخر بل هو من التحكم المحض ، ثم اختلفوا مع عدم الترجيح هل تقتضى هذه المعارضة ابطال دليل المستدل أم لا على قولين حكاهما الأستاذ أبو منصور ، ثم اختلفوا هل يجب على المعترض بيان انتفاء الوصف الذى عارض به الأصل عن الفرع على أقوال : الأول أنه لا يجب بل على المستدل أن يبين ثبوته فى الفرع ليصح الالحاق والا بطل الجمع . الثانى أنه يجب على المعترض البيان لأن الفرق لايتم إلا بذلك . الثالث أنه إن قصد الفرق بين الأصل والفرع وجب عليه ذلك والا لم يجب وهو اختيار الآمدى وابن الحاجب وجواب هذه المعارضة يكون إما بمنع وجود الوصف فى الأصل أو بمنع المناسبة أو منع الشبه إن أثبته بأحدهما لأن المعارضة لاتتم من المعترض إلا إذا كان الوصف الذى عارض به فى الأصل مناسبا أو مشابها إذ لو كان طرديا لم تصح المعارضة أو بمنع كون الوصف الذى أبداه المعترض ظاهرا أو بمنع كونه منضبطا أو ببيان إلغاء الوصف الذى وقعت به المعارضة أو ببيان

رجوعه

الخلاف لم يأمن من مخالفته كذلك وفهم من ذلك امتناع احداث القول المذكور وإنما امتنع (لاستلزام اتفاق من قبله لعدم ذهابهم) كلا وبعضا (إليه) ولو على وجه التجويز دون الاعتقاد بذهابهم إلى ما يخالفه (على نفيه) والجمع على نفيه يمتنع القول به لامتناع مخالفة الاجماع وظاهر أنه لا يجب حفظ جميع مسائل الخلاف بل يكفى أن يعلم أو يظن أن ماذهب إليه غير خارق الخلاف أخذا مما يأتى فى اشتراط معرفة مواقع الأجماع ولم يفصح الشارع عن معنى قوله ومذهبا وقد يعطف على خلافا من باب عطف المسبب على سببه لأن العلم بالخلاف سبب لعلم مايسوغ الذهاب

رجوعه إلى عدم وجود وصف فى الفرع لاالى ثبوت معارض فى الأصل .

وأما المعارضة فى الفرع ، فهى أن يعارض حكم الفرع بما يقتضى نقيضه أوضده بنص أو إجماع أو بوجود مانع أو بفوات شرط فيقول ماذكرت من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع فعندى وصف آخر يقتضى نقيضه أو ضده بنص هو كذا أو إجماع على كذا أو بوجود مانع لما ذكرته من الوصف أو بفوات شرط له . وقد قبل هذا الاعتراض أعنى المعارضة فى الفرع بعض أهل الأصول والجدل ونفاه آخرون فقالوا إن دلالة المستدل على ماادعاه قد تمت قال الصفى الهندى وهو ظاهر الادعاء اذا كانت المعارضة بفوات شرط .

وأما المعارضة فى الوصف فهى على قسمين : أحدهما أن يكون بضد حكمه . والثانى أن يكون فى عين حكمه مع تعذر الجمع بينهما ، مثال الأول أن يقول المستدل فى الوضوء إنها طهارة حكمية فتفتقر الى النية قياسا على التيمم فيقول المعارض طهارة بالماء فلا تفتقر الى النية قياسا على إزالة النجاسة فلا بد عند ذلك من الترجيح ، ومثال الثانى أن يقول المعترض نفس هذا الوصف الذى ذكرته على خلاف ماتريده ثم يوضح ذلك بما يكون محتملا .

الاعتراض الثانى والعشرون : سؤال التعدية ، وهو أن يعين المعترض فى الأصل معنى غير ماعينه المستدل و يعارضه به ثم يقول للمستدل ماعللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ماعللت به أنا متعد الى فرع آخر مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر وذلك كأن يقول المستدل بكر لجاز اختيارها كالصغيرة فيقول المعترض البكارة وان تعدت الى البكر البالغة فالصغر متعد الى الثيب الصغيرة . وقد اختلفوا فى قبول هذا إ بطال الاعتراض فقبله البعض ورده البعض وأدرجه الصفى الهندى فى اعتراض المعارضة فى الأصل .

وجوابه إبطال ما اعترض به وحذفه عن درجة الاعتبار ، واختلفوا هل يجب على المستدل أن يبين أنه لاأثر لما أشار اليه المعترض من التسوية فى التعدية أو لايجب فقال الأكثرون لايجب وقال بعض أهل الأصول يجب .

الاعتراض الثالث والعشرون : سؤال التركيب ، وهو أن يقول المعترض شرط حكم الأصل أن لا يكون ذاقياس مركب وهو قسمان مركب الأصل ومركب الوصف ، ومرجع الأول منع حكم الأصل أو منع العلة ومرجع الثانى منع الحكم أو منع وجود العلة فى فرع . وقد اختلفوا فى قبوله فبعضهم قبله و بعضهم رده .

الاعتراض الرابع والعشرون : منع وجود الوصف المعلل به فى الفرع كأن يقول المستدل فى أمان العبد أمان صدر عن أهله كالعبد المأذون له فى القتال فيقول المعترض لا نسلم أن العبد أهل للأمان ، وجوابه ببيان ما يثبت أهليته من حس أو عقل أو شرع وقد جعل بعضهم هذا الاعتراض مندرجا فيما تقدم .

الاعتراض الخامس والعشرون : المعارضة فى الفرع ، وقد تقدم بيانه فى الاعتراض الحادى والعشرين .

الاعتراض السادس والعشرون : المعارضة فى الوصف وقد تقدم بيانه أيضا فى الاعتراض الحادى والعشرين وانما ذكرناهما ههنا وهناك لأن كثيرا من أهل الأصول والجدل جعلوا المعارضة فى الأصل اعتراضا والمعارضة فى الفرع اعتراضا والمعارضة فى الوصف اعتراضا و بعضهم جعل الثلاث المعارضات اعتراضا واحدا ولا مشاحة فى مثل ذلك فهو مجرد اصطلاح .

الاعتراض السابع والعشرون : اختلاف جنس المصلحة فى الأصل والفرع كأن

اليه حينئذ وهومالا يكون خارقا لذلك الخلاف وقد يراد به المتفق عليه بقرينة مقابلته بالخلاف فيكون إشارة الى اشتراط معرفة مواقع الاجماع وللشارح فيه كلام يبنت مافيه فى الأصل ثم اشتراط كونه عالما بالخلاف إنما هو كما قال السبكى لايقلع الاجتهاد لا لكونه صفة فيه وما ذكره المصنف من اشتراط كونه عالما بالفقه مخالف لتصريح غيره بعدم اشتراطه الذى جزم به فى جمع الجوامع وشرحه لكن فى حواشى المولى سعد الدين عن الامام حجة الاسلام وأما الكلام وفروع الفقه فلا حاجة اليهما كيف والفروع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد ثم انما يحصل

يقول المستدل يحد اللائط كما يحد الزانى لأنهما [(١)] إيلاج محرم شرعا مشتهى طبعا فيقول المعترض المصلحة فى تحريمهما مختلفة ففى الزنا منع اختلاط الأنساب وفى اللواطة دفع رذيلة اللواطة وحاصله معارضة فى الأصل بإبداء خصوصية ولهذا أدرجه بعضهم فى اعتراض المعارضة فى الأصل و بعضهم جعله اعتراضا مستقلا ، وجوابه بإلغاء الخصوصية .

الاعتراض الثامن والعشرون : أن يدعى المعترض المخالفة بين حكم الأصل وحكم الفرع وهو اعتراض متوجه إلى المقدمة القائلة فيوجد الحكم فى الفرع كما وجد فى الأصل ، وحاصل هذا أن دعوى المعترض للمخالفة إما أن تكون بدليل المستدل فيرجع الى اعتراض القلب أو بغيره فيكون اعتراضا خاصا خارجا عما تقدم وقد جعله بعضهم مندرجا فيما تقدم .

وههنا فوائد متعلقة بهذه الاعتراضات

اختلفوا هل يلزم المعترض أن يورد الأسئلة مرتبة بعضها مقدم على البعض اذا أورد أسئلة متعددة أم لايلزمه ذلك بل يقدم ماشاء و يؤخر ماشاء فقال جماعة لايلزمه الترتيب ، وقال آخرون يلزمه لأنه لوجاز إيرادها على أى وجه اتفق لأدى الى التناقض كما لو جاء بالمنع بعد المعارضة أو بعد النقض أو بعد المعارضة [(٢)] فانه ممتنع لأنه منع بعد تسليم وانكار بعد إقرار . قال الآمدى وهذا هو المختار ، وقيل ان اتحد جنس السؤال كالنقض والمعارضة والمطالبة جاز إيرادها من غير تركيب لأنها بمنزلة سؤال واحد فان تعددت أجناسها كالمنع مع المطالبة ونحو ذلك لم يجز وحكاه الآمدى عن أهل الجدل وقال اتفقوا على ذلك ونقل عن أكثر الجدليين أنه يقدم المنع ثم المعارضة ونحوها ولا يعكس هذا الترتيب و إلا لزم الانكار بعد الاقرار ، وقال جماعة من المحققين منهم [(٣)] الترتيب المستحسن أن يبدأ بالمطالبات أوّلا لأنه اذا لم يثبت أركان القياس لم يدخل فى جملة الأدلة ثم بالقوادح لأنه لايلزم من كونه على صورة الأدلة أن يكون صحيحا ثم اذا بدأ بالمنع فالأولى أن يقدم منع وجود الوصف فى الفرع لأنه دليل الدعوى ثم منع ظهوره ثم منع انضباطه ثم منع كونه علة فى الأصل فاذا فرغ من المنوع شرع فى القوادح فيبدأ بالقول بالموجب لوضوح مأخذه ثم بفساد الوضع ثم بالقدح فى المناسبة ثم بالمعارضة ، وقال الأكثر من القدماء كما حكاه عنهم أبو الحسن السهيلى فى أدب الجدل إنه يبدأ بالمنع من الحكم فى الأصل لأنه اذا كان ممنوعا لم يجب على السائل أن يتكلم على كون الوصف ممنوعا أومسلما ولا كون الأصل معللا بتلك العلة أو بغيرها ثم يطالبه باثبات الوصف فى الفرع ثم باطراد العلة ثم بتأثيرها ثم بكونه غير فاسد الوضع ثم بكونه غير فاسد الاعتبار ثم بالقلب ثم بالمعارضة ، وقال جماعة من الجدليين والأصوليين إن أوّل مايبدأ به الاستفسار ثم فساد الاعتبار ثم فساد الوضع ثم منع حكم الأصل ثم منع وجود العلة فى الأصل ثم منع علية الوصف ثم المطالبة وعدم التأثير والقدح فى المناسبة والتقسيم وعدم ظهور الوصف وانضباطه وكون الحكم غير صالح للافضاء الى ذلك المقصود ثم النقض والكسر ثم المعارضة والتعدية والتركيب ثم منع وجود العلة فى الفرع ومخالفة حكمه حكم الأصل ثم القلب ثم القول بالموجب ، وقد قدمنا قول من قال ان جميع الأسئلة ترجع الى المنع والمعارضة ووجه ذلك أنه متى حصل الجواب عن

منصب الاجتهاد فى زماننا بممارسة فهو طريق تحصيل الدربة فى هذا الزمان انتهى . فيجوز أن يحمل ماذكره المصنف على الاشتراط بالنسبة لتحصيل منصب الاجتهاد فى هذه الأزمان (وأن يكون كامل الآلة) والآلة هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله (فى الاجتهاد) أى بسببه ومن جهته بأن يستكمل من الآلات وهى الوسائط بينه و بين الاجتهاد مايتوقف عليه الاجتهاد وقوله (عارفا) أى مصدقا خبر بعد خبر وهو من قبيل ذكر الأخص بعد الأعم للاهتمام بهذا الأخص مع تفصيله الأعم

(١) أى اللواط والزنا المدلول عليهما باللائط والزانى .
(٢) كذا بالأصل والصواب أو بالنقض بعد المعارضة .
(٣) أى من الجدليين .

المنع

المنع والمعارضة فقد تم الدليل وحصل الغرض من اثبات المدعى ولم يبق للمعترض مجال فيكون ماسواهما من الأسئلة باطلا فلا يسمع لأنه لايحصل الجواب عن جميع المنوع إلا باقامة الدليل على جميع المقدمات وكذلك لايحصل الجواب عن المعارضة إلا ببيان انتفاء المعارضة عن جميعها .

الفائدة الثانية : فى الانتقال عن محل النزاع الى غيره قبل تمام الكلام فيه . منعه الجمهور لأنا لوجوّزناه لم يتأت افحام الخصم ولا اظهار الحق لأنه ينتقل من كلام الى كلام ثم كذلك الى مالانهاية له فلايحصل المقصود من المناظرة وهو إظهار الحق و إفحام المخالف له وهذا اذا كان الانتقال من المستدل ، وأما اذا كان من السائل بأن ينتقل من سؤاله قبل تمامه و يقول ظننت أنه لازم فبان خلافه فمكنونى من سؤال آخر فقال بعضهم الأصح أنه يمكن من ذلك اذا كان انحدارا من الأعلى إلى الأدنى فإن كان ترقيا من الأدنى إلى الأعلى كما لوأراد الترقى من المعارضة إلى المنع لم يمكن من ذلك لأنه يكذب نفسه وقيل يمكن لأن مقصوده الارشاد .

الفائدة الثالثة : فى الفرض والبناء ، قالوا إنه يجوز للمستدل فى الاستدلال ثلاث طرق : الأولى أن يدل على المسئلة بعينها ، والثانية أن يفرض الدلالة فى بعض شعبها وفصولها ، والثالثة أن يبنى المسئلة على غيرها . فان استدل عليها بعينها فواضح وان أراد أن يفرض الكلام فى بعض أحوالها جاز لأنه اذا كان الخلاف فى الكل وثبت الدليل فى بعضها ثبت فى الباقى بالاجماع وان أراد أن يفرض الدلالة فى غير فرد من أفراد المسئلة لم يجز وأما اذا أراد أن يبنى المسئلة على غيرها فاما أن يبنيها على مسئلة أصولية و إما أن يبنيها على مسئلة فروعية وعلى التقديرين إما أن يكون طريقها واحدة أومختلفة فان كانت واحدة جاز وان كانت مختلفة لم يجز وهذا قول جمهور أهل الجدل ، وقال ابن فورك لايجوز الفرض والبناء لأن حق الجواب أن يطابق السؤال ، وقال إمام الحرمين إنما يجوز اذا كانت علة الفرض شاملة لسائر الأطراف . قال والمستحسن منه هو الواقع فى طرف يشتمل عليه عموم سؤال السائل وذلك محمول على استشعار انتشار الكلام فى جميع الأطراف وعدم وفاء مجلس واحد باستتمام الكلام فيها . وحاصله ان ظهر انتظام العلة العامة فى الصورتين كان مستحسنا و إلا كان مستهجنا وفائدته كون العلة قد تخفى فى بعض الصور وتظهر فى بعض آخر فالتفاوت بالأولية خاصة والعلة واحدة .

الفائدة الرابعة : فى جواز التعلق بمناقضات الخصوم قد وقع الاتفاق على أنه لايجوز اثبات المذهب إلا بدليل شرعى ولكن اختلفوا فى التعلق بمناقضات الخصوم فى المناظرة فذهب جماعة الى جوازه من حيث إن المقصود من الجدل تضييق الأمر على الخصم ، وذكر القاضى تفصيلا حسنا فقال ان كانت المناقضة عائدة الى تفاصيل أصل لايرتبط فسادها وصحتها بفساد الأصل وصحته فلايجوز التعلق بها و إلا جاز .

الفائدة الخامسة : فى السؤال والجواب . قال الصيرفى السؤال إما استفهام مجرد وهو الاستخبار عن المذهب أوعن العلة و إما استفهام عن الأدلة أى القياس وجه دلالة البرهان ثم المطالبة بنفوذ الدليل وجريانه وسبيل الجواب أن يكون اخبارا مجردا ثم الاستدلال ثم طرد الدليل ، ثم السائل فى الابتداء إما أن يكون غير عالم بمذهب من يسأله أو يكون عالما به ثم إما أن يعلم صحته فسؤاله لامعنى له و إما أن لايعلم فسؤاله راجع الى الدليل . والحاصل أن من أنكر الأصل الذى يستشهد به المجيب فسؤاله عنه أولى لأن الذى أحوجه الى المسئلة هو الخلاف فأما اذا كان الخلاف فى الشاهد فالسؤال عنه أولى .

فى الجملة (بما يحتاج اليه فى استنباط الأحكام) أى أخذها من أدلتها (من النحو) ومنه التصريف (واللغة) وهى الألفاظ الموضوعة بأن يعرف معانيها ولو بالقوة فيما يظهر بأن يتمكن من معرفة معانى مايرد عليه من الألفاظ بمراجعة كتب اللغة والبلاغة من المعانى والبيان (ومعرفة الرجال) ظاهره العطف على النحو ولا يخفى فساده إذ المعنى حينئذ أن يكون عارفا بمعرفة الرجال و يحتمل عطفه على أن يكون عالما بالفقه أوعلى الاجتهاد أى ومن شرطه معرفة الرجال ومعرفة تفسير الآيات أوأن

الفصل السابع

فى الاستدلال

وهو فى اصطلاحهم ماليس بنص ولااجماع ولاقياس . لايقال هذا من تعريف بعض الأنواع ببعض وهو تعريف بالمساوى فى الجلاء والخفاء بل هو تعريف للمجهول بالمعلوم لأنه قد سبق العلم بالنص والاجماع والقياس ، واختلفوا فى أنواعه فقيل هى ثلاثة : الأول التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة و إلا كان قياسا . الثانى استصحاب الحال . الثالث شرع من قبلنا . قالت الحنفية ومن أنواعه نوع رابع وهو الاستحسان وقالت المالكية ومن أنواعه نوع خامس وهو المصالح المرسلة وسنفرد لكل واحد من هذه الانواع بحثا ونلحق بها فوائد لاتصالها بها بوجه من الوجوه .

البحث الأول : فى التلازم وهو أربعة أقسام ، لأن التلازم انما يكون بين حكمين وكل واحد منهما إمامثبت أومنفى وحاصله اذا كان تلازم تساو فثبوت كل يستلزم ثبوت الآخر ونفيه نفيه وان كان مطلق اللزوم فثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم من غير عكس ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم من غير عكس ، وخلاصة هذا البحث ترجع الى الاستدلال بالأقيسة الاستثنائية والاقترانية قال الآمدى ومن أنواع الاستدلال قولهم وجد السبب والمانع أوفقد الشرط ، ومنها انتفاء الحكم لانتفاء مدركه ، ومنها الدليل المؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر ثم قسمه الى الاقترانى والاستثنائى وذكر الاشكال الأربعة وشروطها وضروبها انتهى . فليرجع فى هذا البحث الى ذلك الفن ، واذا كان هذا لايجرى إلا فيما فيه تلازم أوتناف فالتلازم إما أن يكون طردا أوعكسا أى من الطرفين أوطردا لاعكسا أى من طرف واحد والتنافى لابد أن يكون من الطرفين لكنه إما أن يكون طردا وعكسا أى اثباتا ونفيا واماطردا فقط أى اثباتا واما عكسا فقط أى نفيا : الأول المتلازمان طردا وعكسا وذلك كالجسم والتأليف إذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم وهذا يجرى فيه التلازم بين الثبوتين و بين النفيين كلاهما طردا وعكسا فيصدق كلما كان جسما كان مؤلفا وكلما كان مؤلفا كان جسما وكلما لم يكن مؤلفا لم يكن جسما وكلما لم يكن جسما لم يكن مؤلفا . الثانى المتلازمان طردا فقط كالجسم والحدوث إذ كل جسم حادث ولاينعكس فى الجوهر الفرد فهذا يجرى فيه التلازم بين الثبوتين طردا فيصدق كلما كان جسما كان حادثا لاعكسا فلايصدق كلما كان حادثا كان جسما و يجرى فيه التلازم بين النفيين عكسا فيصدق كلما لم يكن حادثا لم يكن جسما لاطردا فلايصدق كلما لم يكن جسما لم يكن حادثا . الثالث المتنافيان طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء فانهما لايجتمعان فى ذات فتكون حادثة واجبة البقاء ولايرتفعان فيكون قديما غير واجب البقاء فهذا يجرى فيه التلازم بين الثبوت والنفى و بين النفى والثبوت طردا وعكسا أى من الطرفين فيصدق لو كان حادثا لم يجب بقاؤه ولو وجب بقاؤه لم يكن حادثا ولولم يكن حادثا فلايجب بقاؤه ولولم يجب بقاؤه فلا يكون حادثا . الرابع المتنافيان طردا لاعكسا أى إثباتا لانفيا كالتأليف والقدم اذ لايجتمعان فلايوجد شىء هو مؤلف وقديم لكنهما قد يرتفعان كالجزء الذى لايتجزأ وهذا يجرى فيه التلازم بين الثبوت والنفى طردا وعكسا أى من الطرفين فيصدق كلما كان جسمالم يكن قديما وكلما كان قديما كان جسما .

يكون كامل الآلة فى الاجتهاد وفى معرفة الرجال وفى تفسير الآيات بأن يستكمل أقل مايكفى فى تلك المعرفة من أسبابها وقد يخالف ذلك قول الشارح الآتى وما ذكره الخ إلا أن يكون نظر فيه الى جانب المعنى دون قضية اللفظ أونسبه على المفعول معه بعارفا أو يكون و بالجلة فالمراد أنه يشترط معرفة حال الرجال (الراوين للأخبار) فى القبول والرد (ليأخذ برواية المقبول منهم دون المجروح) إذ لو لم يعرف ذلك فقد يعكس أو يعمل بروايتهما عند إمكان العمل بهما أو يتعارضان

الخامس : المتنافيان عكسا أى نفيا كالأساس والخلل فانهما لايرتفعان فلا يوجد ماليس له أساس ولايختل وقد يجتمعان فى كل ماله أساس قد يختل بوجه آخر وهذا يجرى فيه تلازم النفى والاثبات طردا وعكسا فيصدق كل مالم يكن له أساس فهو مختـل وكل مالم يكن مختلا فليس له أساس ولا يصدق كل ما كان له أساس فليس بمختل وكل ما كان مختلا فليس له أساس ، وما قدمنا عن الآمدى أن من أنواع الاستدلال قولهم وجد السبب الخ هو أحد الأقوال لأهل الأصول ، وقال بعضهم إنه ليس بدليـل وانما هو دعوى دليل فهو بمثابة قولهـم وجد دليـل الحكم فيوجد الحكم لا يكون دليلا مالم يعين وانما الدليل ما يستلزم المدلول وقال بعضهم هو دليل إذ لامعنى للدليل إلا مايلزم من العلم به العـلم بالمدلول والصواب القول الأول أنه استدلال لا دليل ولا مجرد دعوى . واعلم أنه يرد على جميع أقسام التلازم من الاعتراضات السابقة جميع ماتقدم ماعدى الاعتراضات الواردة على نفس العلة .

البحث الثانى الاستصحاب : أى استصحاب الحال لأمر وجودى أو عدمى عقلى أو شرعى ، ومعناه أن ماثبت فى الزمن الماضى فالأصل بقاؤه فى الزمن المستقبل مأخوذ من المصاحبة وهو بقاء ذلك لأمر ما لم يوجد مايغيره فيقال الحكم الفلانى قد كان فيما مضى وكلما كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء . قال الخوارزمى فى الكافى وهو آخر مدار الفتوى فان المفتى إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها فى الكتاب ثم فى السنة ثم فى الاجماع ثم فى القياس فان لم يجـده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال فى النفى والاثبات فان كان التردد فى زواله فالأصل بقاؤه وان كان التردد فى ثبوته فالأصل عـدم ثبوته انتهى ، واختلفوا هل هو حجة عند عدم الدليل على أقوال الأول أنه حجة و به قالت الحنابلة وانما المالكية وأكثر الشافعية والظاهرية سواء كان فى النفى أو الاثبات وحكاه ابن الحاجب عن الأكثرين : الثانى أنه ليس بحجة و إليه ذهب أكثر الحنفية والمتكلمين كأبى الحسين البصرى قالوا لأن الثبوت فى الزمان الأول يفتقر إلى الدليل فكذلك فى الزمان الثانى لأنه يجوز أن يكون وأن لا يكون وهذا خاص عندهم بالشرعيات بخلاف الحسيات فان الله سبحانه أجرى العادة فيها بذلك ولم يجر العادة به فى الشرعيات فلا تلحق بالحسيات ومنهم من نقل عنه تخصيص النفى بالأمر الوجودى ومنهم من نقل عنه الخلاف مطلقا . قال الصفى الهندى وهو يقتضى تحقق الخلاف فى الوجودى والعدمى جميعا لكنه بعيد إذ تفاريعهم تدل على أن استصحاب العدم الأصلى حجة قال الزركشى والمنقول فى كتب أكثر الحنفية أنه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصلح للرفع والدفع وقال أكثر المتأخرين منهم أنه حجة لابقاء ما كان ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم يكن [1] . الثالث أنه حجة على المجتهد فيما بينه و بين الله عزّ وجل فانه لا يكلف إلا مايدخل

عند عدم امكان العمل بهما فيرجح رواية المردود أو يتوقف حيث لامرجح قال فى جمع الجوامع ويكفى فى زماننا الرجوع إلى أئمة ذلك انتهى (و) معـرفة (تفسير الآيات الواردة فى) بيان(الأحكام) أى له (و)معرفة (تفسير الأخبار الواردة فى) بيان (ذلك) المذكور من الأحكام أى له بأن يكون عالما بمواقعها متمكنا عند الحاجة من الرجوع اليها ومن فهم معانيها وان لم يحفظ متونها وانما اشترط معرفة ما ذكر ليوافق ذلك أى ليكون متمكنا من موافقة ذلك التفسير أو المذكور من

(١) بعد هـذا فى الأصل الذى بيدنا مانصه فلا يرث من أقار به الثالث أنه حجة على المجتهد الظاهر هو بقاؤها صلح حجة لابقاء ما كان فلايورث ماله ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم فلايرث من أقار به اه مقابلا عليه حرفا بحرف ولا يخفى أن العبارة هكذا مع مافيها من التخليط الفاحش والتكرار فيها تحريف ونقص و بعد التأمل الكثير والبحث فى كتب الأصول التى عنـدنا ظهر لنا أن غرضه التمثيل بالمفقود بدلالة التفريعين اللذين فيها فلعل أصل المؤلف هكذا كالمفقود فالأصل وهو بقاؤه حيا يصلح حجـة لابقاء ما كان فلا يورث ماله ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم يكن فلايرث من أقار به وهذا جهد المستطيع فى هذه العبارة والله أعلم .

تحت مقدوره فاذا لم يجد دليلا سواء جاز له التمسك ولا يكون حجة على الخصم عند المناظرة فان المجتهدين إذا تناظروا لم ينفع المجتهد قوله لم أجد دليلا على هذا لأن التمسك بالاستصحاب لا يكون إلا عند عدم الدليل . الرابع أنه يصلح حجة للدفع لا للرفع وإليه ذهب أكثر الحنفية قال الكيا ويعبرون عن هذا باستصحاب الحال صالح لابقاء ما كان على ما كان احالة على عدم الدليل لا لاثبات أمر لم يكن وقد قدمنا أن هذا قول أكثر المتأخرين منهم . الخامس أنه يجوز الترجيح به لا غير نقله الأستاذ أبو اسحق عن الشافعي وقال إنه الذي يصح عنه لا أنه يحتج به . السادس أن المستصحب ان لم يكن غرضه سوى نفي ما نفاه صح ذلك وان كان غرضه اثبات خلاف قول خصمه من وجه يمكن استصحاب الحال في نفي ما أثبته فلا يصح . حكاه الأستاذ أبو منصور البغدادى عن بعض أصحاب الشافعي قال الزركشي لابد من تنقيح موضع الخلاف فان أكثر الناس يطلقه ويشتبه عليهم موضع النزاع فنقول للاستصحاب صور . إحداها استصحاب مادل العقل والشرع على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان القول المقتضى له وشغل الذمة عند جريان اتلاف أو التزام ودوام الحل في المنكوحة بعد تقرير النكاح فهذا لاخلاف في وجوب العمل به إلى أن يثبت معارض . قال : الثانية استصحاب العدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية كبراءة الذمة من التكليف حتى يدل دليل شرعي على تغيره كنفي صلاة سادسة قال القاضي أبو الطيب وهذا حجة بالاجماع من القائلين بأنه لاحكم قبل الشرع . قال الثالثة استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة فان عندهم أن العقل يحكم في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعي وهذا لا خلاف بين أهل السنة في أنه لايجوز العمل به لأنه لاحكم للعقل في الشرعيات . قال : الرابعة استصحاب الدليل مع احتمال المعارض إما تخصيصا ان كان الدليل ظاهرا أو نسخا ان كان الدليل نصا فهذا أمر معمول به اجماعا ، وقد اختلف في تسمية هذا النوع بالاستصحاب فأثبته جمهور الأصوليين ومنعه المحققون منهم إمام الحرمين في البرهان والكيا في تعليقه وابن السمعاني في القواطع لأن ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا من ناحية الاستصحاب . قال الخامسة الحكم الثابت بالاجماع في محل النزاع وهو راجع إلى الحكم الشرعي بأن يتفق على حكم في حالة ثم يتغير صفة المجمع عليه فيختلفون فيه فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال . مثاله اذا استدل من يقول إن المتيمم اذا رأى الماء في أثناء صلاته لاتبطل صلاته لأن الاجماع منعقد على صحتها قبل ذلك فاستصحب إلى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطلة وكقول الظاهرية يجوز بيع أم الولد لأن الاجماع انعقد على جواز بيع هذه الجارية قبل الاستيلاد فنحن على ذلك الاجماع بعد الاستيلاد وهذا النوع هو محل الخلاف كما قاله في القواطع وهكذا فرض أئمتنا الأصوليون الخلاف فيها فذهب الأكثرون منهم القاضي والشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والغزالي إلى أنه ليس بحجة . قال الأستاذ أبو منصور وهو قول جمهور أهل الحق من الطوائف وقال الماوردي والروياني في كتاب القضاء إنه قول الشافعي وجمهور العلماء فلا يجوز الاستدلال بمجرد الاستصحاب بل إن اقتضى القياس أو غيره إلحاقه بما قبل ألحق به والا فلا ، قال وذهب أبو ثور وداود الظاهرى إلى الاحتجاج به ونقله ابن السمعاني عن المزني وابن سريج والصيرفي وابن خيران وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أبي الحسين بن القطان قال واختاره الآمدى وابن الحاجب . قال سليم الرازى في التقريب إنه الذي ذهب إليه شيوخ أصحابنا فيستصحب حكم الاجماع حتى يدل الدليل على ارتفاعه انتهى . والقول الثاني هو الراجح لأن المتمسك بالاستصحاب باق على الأصل قائم في مقام المنع فلا يجب

عليه

الآيات أو الأخبار (في اجتهاده) وكان فائدة قوله (ولا يخالفه) ومع ماقبله الاشارة الى أن المراد عدم المخالفة وهي أعم من الموافقة اذ تشمل أيضا ما إذا صرف الآيات والأخبار بدليل عن ظاهرها إلى ما يغاير ما ذهب اليه (وما ذكره) المصنف (من) معنى (قوله عارفا الخ) أو فيه ليس جميع آلة الاجتهاد وانما هو (من جملة آلة الاجتهاد) أفرده مع دخوله تحتها لما تقدم (ومنها معرفته) أى تصديقه (بقواعد الأصول) أى بمسائل أصول الفقه بخلاف أصول الدين كما قاله

عليه الانتقال عنه الا بدليل يصلح لذلك ممن ادعاه جاء به .

البحث الثالث : شرع من قبلنا ، وفى ذلك مسئلتان .

المسئلة الأولى : هل كان نبينا صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة متعبدا بشرع أم لا ؟ ، وقد اختلفوا فى ذلك على مذاهب فقيل إنه صلى الله عليه وآله وسلم كان متعبدا قبل البعثة بشريعة آدم لأنها أول الشرائع وقيل بشريعة نوح لقوله تعالى ـ شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا ـ وقيل بشريعة ابراهيم لقوله تعالى ـ ان أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبى ـ وقوله ـ أن اتبع ملة ابراهيم ـ قال الواحدى وهـذا هو الصحيح قال ابن القشيرى فى المرشـد وعزى إلى الشافعى قال الأستاذ أبو منصور وبه نقول وحكاه صاحب المصادر عن أكثر أصحاب أبى حنيفة واليه أشار أبو على الجبائى . وقيل كان متعبدا بشريعة موسى وقيل بشريعة عيسى لأنه أقرب الأنبياء ولأنه الناسخ لما قبله من الشرائع وبه جزم الأستاذ أبو اسحق الاسفرائنى كما حكاه عنه الواحدى . وقيل كان على شرع من الشرائع ولا يقال كان من أمة نبى من الأنبياء أو على شرعه قال ابن القشيرى فى المرشد واليه كان يميل الأستاذ أبو اسحق . وقيل كان متعبدا بشريعة كل من قبله من الأنبياء إلا ما نسخ منها واندرس حكاه صاحب الملخص ، وقيل كان متعبدا بشرع ولكن لاندرى بشرع من تعبده الله حكاه ابن القشيرى وقيل لم يكن قبل البعثة متعبدا بشرع حكاه فى المنخول عن اجماع المعتزلة . قال القاضى فى مختصر التقريب وابن القشيرى هو الذى صار اليه جماهير المتكلمين قال جمهورهم ان ذلك محال عقلا اذ لو تعبد باتباع أحد لكان غضا من نبوته . وقال بعضهم بل كان على شريعة العقل قال ابن القشيرى وهذا باطل إذ ليس للعقل شريعة ورجح هذا المذهب أعنى عدم التعبد بشرع قبل البعثة القاضى وقال هذا مارتضيه وننصره لأنه لو كان على دين لنقل ولذكره صلى الله عليه وآله وسلم إذ لا يظن به الكتمان وعارض ذلك امام الحرمين وقال لو لم يكن على دين أصلا لنقل فان ذلك أبعد عن المعتاد مما ذكره القاضى قال فقد تعارض الأمران . والوجه أن يقال كانت العادة انحرفت فى أمور الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بانصرافهم (١) الناس عن أمر دينه والبحث عنه ولا يخفى ما فى هذه المعارضة من الضعف وسقوط ما زمه (٢) عليها . وقيل بالوقف وبه قال امام الحرمين وابن القشيرى والكيا والغزالى والآمدى والشريف المرتضى واختاره النووى فى الروضة قالوا اذ ليس فيه دلالة عقل ولا ثبت فيه نص ولا إجماع . قال ابن القشيرى فى المرشد بعد حكاية الاختلاف فى ذلك وكل هذه أقوال متعارضة وليس فيها دلالة قاطعة والعقل يجوز ذلك لكن أين السمع فيه انتهى . قال امام الحرمين هذه المسئلة لا تظهر لها فائدة بل تجرى مجرى التواريخ المنقولة ووافقه المازرى والماوردى وغيرهما وهذا صحيح فانه لا يتعلق بذلك فائدة باعتبار هذه الأمة ولكنه يعرف به فى الجملة شرف تلك الملة التى تعبد بها وفضلها على غيرها من الملل المتقدمة على ملته . وأقرب هذه الأقوال قول من قال إنه كان متعبدا بشريعة ابراهيم عليه السلام فقد كان صلى الله عليه وآله وسلم كثير البحث عنها عاملا بما بلغ إليه منها كما يعرف ذلك من كتب السير وكما تفيده الآيات القرآنية من أمره صلى الله عليه وآله وسلم بعد البعثة باتباع تلك الملة فان ذلك يشعر بمزيد خصوصية لها فلو قدرنا أنه كان على شريعة قبل البعثة لم يكن الا عليها

حجة الاسلام الغزالى ومن وافقه وجزم به فى جمع الجوامع لكن قال الرافعى عن الأصحاب من شروط الاجتهاد معرفة أصول العقائد قال الغزالى وعندى أنه يكفى اعتقاد جازم ولا يشترط معرفتها على طريق المتكلمين انتهى ولا يخفى وجاهة ما ذكره حجة الاسلام ذلك الحبر الامام ويمكن حمل كلام الأصحاب عليه (وغير ذلك) مما فصل فى المطولات كمعرفة مواقع الاجماع قال حجة الاسلام بحيث يعرف أنه ما أدى اليه اجتهاده ليس مخالفا للاجماع بأن يعلم أنه موافق

(١) قوله بانصرافهم الخ كذا بالأصل والصواب فانصرف الناس عن أمر دينه أى انصرفوا اشغل أذهانهم بخوارقه العجيبة الغريبة عن أمر الدين الذى كان يتدين به ويتعبد عليه والله أعلم .

(٢) كذا بالأصل والصواب وسقوط ما نبه عليه يعنى بقوله والوجه أن يقال الخ والله أعلم

المسئلة الثانية : اختلفوا هل كان متعبدا بعد البعثة بشرع من قبله أم لا على أقوال . الأول أنه لم يكن متعبدا باتباعها بل كان منهيا عنها واليه ذهب الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى آخر قوليه واختاره الغزالى فى آخر عمره . قال ابن السمعانى إنه المذهب الصحيح ، وكذا قال الخوارزمى فى الكافى ، واستدلوا بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لما بعث معاذا إلى اليمن لم يرشده إلا الى العمل بالكتاب والسنة ، ثم اجتهاد الرأى وصحح هذا القول ابن حزم . واستدلوا أيضا بقوله تعالى ــ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ــ وبالغت المعتزلة فقالت باستحالة ذلك عقلا وقال غيرهم العقل لا يحيله ولكنه ممتنع شرعا واختاره الفخر الرازى والآمدى . القول الثانى أنه كان متعبدا بشرع من قبله الا ما نسخ منه نقله ابن السمعانى عن أكثر الشافعية وأكثر الحنفية وطائفة من المتكلمين . قال ابن القشيرى هو الذى صار اليه الفقهاء واختاره الرازى وقال إنه قول أصحابهم وحكاه الأستاذ أبو منصور عن محمد بن الحسن واختاره الشيخ أبو اسحق واختاره ابن الحاجب قال ابن السمعانى وقد أومأ اليه الشافعى فى بعض كتبه قال القرطبى وذهب اليه معظم أصحابنا يعنى المالكية . قال القاضى عبد الوهاب إنه الذى تقتضيه أصول مالك . واستدلوا بقوله سبحانه ــ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ــ الآية فان ذلك مما استدل به فى شرعنا على وجوب القصاص ولو لم يكن متعبدا بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا فى شرع بنى اسرائيل على كونه واجبا فى شرعه . واستدلوا أيضا بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لما قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها قرأ قوله تعالى ــ وأقم الصلاة لذكرى ــ وهى مقولة لموسى فلو لم يكن متعبدا بشرع من قبله لما كان لتلاوة الآية عند ذلك فائدة . واستدلوا بما ثبت عن ابن عباس أنه سجد فى سورة ص وقرأ قوله تعالى ــ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ــ فاستنبط التشريع من هذه الآية واستدلوا أيضا بما ثبت فى الصحيح أنه كان صلى الله عليه وآله وسلم يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه ولولا ذلك لم يكن لمحبته للموافقة فائدة ولا أوضح ولا أصرح فى الدلالة على هذا المذهب من قوله تعالى ــ فبهداهم اقتده ــ وقوله ــ ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا ــ القول الثالث : الوقف حكاه ابن القشيرى وابن برهان . وقد فصل بعضهم تفصيلا حسنا فقال انه اذا بلغنا شرع من قبلنا على لسان الرسول أو لسان من أسلم كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار ولم يكن منسوخا ولا مخصوصا فانه شرع لنا وممن ذكر هذا القرطبى ولا بد ممن هذا التفصيل على قول القائلين بالتعبد لما هو معلوم من وقوع التحريف والتبديل فاطلاقهم مقيد بهذا القيد ولا أظن أحدا منهم يأباه .

البحث الرابع : الاستحسان ، واختلف فى حقيقته فقيل هو دليل ينقدح فى نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه . وقيل هو العدول عن قياس الى قياس أقوى . وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس ، وقيل تخصيص قياس بأقوى منه ونسب القول به الى أبى حنيفة وحكى عن أصحابه ونسبه امام الحرمين الى مالك وأنكره القرطبى فقال ليس معروفا من مذهبه وكذلك أنكر أصحاب أبى حنيفة ما حكى عن أبى حنيفة من القول به وقد حكى عن الحنابلة قال ابن الحاجب فى المختصر قالت به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم انتهى ، وقد أنكره الجمهور حتى قال الشافعى من استحسن فقد شرع قال الرويانى معناه أنه ينصب من جهة نفسه شرعا غير الشرع وفى رواية عن الشافعى أنه قال القول بالاستحسان باطل وقال الشافعى فى الرسالة[1] الاستحسان تلذذ ولو جاز لأحد الاستحسان فى الدين لجاز

(١) أقول من أراد الوقوف على كلام الشافعى فى ابطال الاستحسان فعليه بمطالعة كتاب ابطال الاستحسان من الأم فى الجزء السابع من صحيفة ٢٦٧ الى صحيفة ٢٧٧ ومطالعة باب الاستحسان من الرسالة ففى ذلك مقنع عن كل ماقيل فيه .

المذهب أو واقعة تجددت لا خوض فيها لأهل الاجماع انتهى ومعرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول وشرط المتواتر والآحاد والصحيح والضعيف ثم حقق السبكى أن ما ذكر من معرفة حال الرجال ومواقع الاجماع وما بعده شروط لايقاع الاجتهاد لا لقيام صفة الاجتهاد به قال الشارح فى جمع الجوامع وهو ظاهر وهو كما قال (ومن شرط) أى شروط (المستفتى) أى من يطلب الفتيا من غيره ويسوغ له العمل بفتيا غيره من حيث إنه كذلك وهى جواب الحادثة وأتى بمن لأنه يشترط أيضا

ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم ولجاز أن يشرع في الدين في كل باب وأن يخرج كل أحد لنفسه شرعا . قال جماعة من المحققين الحق أنه لايتحقق استحسان مختلف فيه لأنهم ذكروا في تفسيره أمورا لاتصلح للخلاف لأن بعضها مقبول اتفاقا و بعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقا وما هو مردود اتفاقا وجعلوا من صور الاتفاق على القبول قول من قال إن الاستحسان العدول عن قياس الى قياس أقوى وقول من قال إنه تخصيص قياس بأقوى منه وجعلوا من المتردد بين القبول والرد قول من قال إنه دليل ينقدح في نفس المجتهد و يعسر عليه التعبير عنه لأنه إن كان معنى قوله ينقدح أنه يتحقق ثبوته والعمل به واجب عليه فهو مقبول اتفاقا وإن كان بمعنى أنه شاك فهو مردود اتفاقا إذ لاتثبت الأحكام بمجرد الاحتمال والشك ، وجعلوا من المتردد أيضا قول من قال إنه العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس فقالوا إن كانت العادة هي الثابتة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقد ثبت بالسنة وان كانت هي الثابتة في عصر الصحابة من غير إنكار فقد ثبت بالاجماع وأما غيرها فان كان نصا وقياسا مما ثبت حجيته فقد ثبت ذلك به وان كان شيئا آخر لم تثبت حجيته فهو مردود قطعا وقد ذكر الباجي أن الاستحسان الذي ذهب اليه أصحاب مالك هو القول بأقوى الدليلين كتخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر قال وهذا هو الدليل فان سموه استحسانا فلا مشاحة في التسمية . وقال ابن الأنباري الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لاعلى ماسبق بل حاصله استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس ، ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات وله ورثة فقيل يرد وقيل يختار الامضاء قال أشهب القياس الفسخ ولكنا نستحسن إن أراد الامضاء أن يأخذ من لم يمض إذا امتنع البائع من قبوله نصيب الراد . قال ابن السمعاني إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الانسان و يشتهيه من غير دليل فهو باطل ولا أحد يقول به ، ثم ذكر أن الخلاف لفظي ثم قال فان تفسير الاستحسان بما يشنع به عليهم لايقولون به و إن تفسير الاستحسان بالعدول عن دليل الى دليل أقوى منه فهذا مما لم ينكره أحد عليه لكن هذا الاسم لايعرف اسما لما تقار به [1] وقد سبقه الى مثل هذا القفال فقال ان كان المراد بالاستحسان مادلت الأصول بمعانيها فهو حسن لقيام الحجة به قال فهذا لاننكره ونقول به وان كان مايقع في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظير فهو محظور والقول به غير سائغ . قال بعض المحققين الاستحسان كلمة يطلقها أهل العلم على ضربين : أحدهما واجب بالاجماع وهو أن يقدم الدليل الشرعي أو العقلي لحسنه فهذا يجب العمل به لأن الحسن ماحسنه الشرع والقبيح ماقبحه الشرع . والضرب الثاني أن يكون على مخالفة الدليل مثل أن يكون الشيء محظورا بدليل شرعي وفي عادات الناس التحقيق [2] فهذا عندنا يحرم القول به و يجب اتباع الدليل وترك العادة والرأي سواء كان ذلك الدليل نصا أو إجماعا أو قياسا انتهى . فعرفت بمجموع ماذكرنا أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لافائدة فيه أصلا لأنه إن كان راجعا الى الأدلة المتقدمة فهو تكرار وان كان خارجا عنها فليس من الشرع في شيء بل هو من التقول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة و بما يضادها أخرى .

البحث الخامس : المصالح المرسلة ، قد قدمنا الكلام فيها في مباحث القياس وسنذكرها هنا بعض مايتعلق بها تتميما للفائدة ولكونها قد ذكرها جماعة من أهل الأصول في مباحث الاستدلال ولهذا

التمييز كما هو ظاهر وأن لايكون ملتزما لمذهب معين على أحد أقوال ستأتي وأن لايكون استفتاؤه عما يمتنع التقليد فيه و بهذا مع ما تقدم فيه ومن شرط المفتي يستغني عما تكلفه التاج مما فيه ما بينته في الأصل (أن يكون من أهل) جواز (التقليد) بأن لا يكون فيه من أهل الاجتهاد عاميا محضا كان أولا لكنه لم يبلغ منصب الاجتهاد كما أشار الى ذلك المصنف بقوله الآتي وليس للعالم أن يقلد فان فيه إشارة قوية لطيفة الى تفسير أهل التقليد بمن عدا العالم أي المجتهد و بهذا

(1) كذا بالأصل (2) كذا بالأصل ولعل صوابه التحسين

سماها بعضهم بالاستدلال المرسل وأطلق امام الحرمين وابن السمعانى عليها اسم الاستدلال . قال الخوارزمى والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق . قال الغزالى هى أن يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب عقلا ولا يوجد أصل متفق عليه . وقال ابن برهان هى ما لا تستند إلى أصل كلى ولا جزئى . وقد اختلفوا فى القول بها على مذاهب : الأول منع التمسك بها مطلقا واليه ذهب الجمهور : الثانى الجواز مطلقا وهو المحكى عن مالك قال الجوينى فى البرهان وأفرط فى القول بها حتى جره إلى استحلال القتل وأخذ المال لمصالح يقتضيها فى غالب الظن وان لم يجد لها مستندا ، وقد حكى القول بها عن الشافعى فى القول القديم وقد أنكر جماعة من المالكية ما نسب إلى مالك من القول بها ومنهم القرطبى وقال ذهب الشافعى ومعظم أصحاب أبى حنيفة الى عدم الاعتماد عليها وهو مذهب مالك قال وقد اجترأ امام الحرمين الجوينى وجازف فيما نسبه الى مالك من الافراط فى هذا الأصل وهذا لا يوجد فى كتب مالك ولا فى شىء من كتب أصحابه . قال ابن دقيق العيد الذى لاشك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء فى هذا النوع و يليه أحمد بن حنبل ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره فى الجملة ولكن لهذين ترجيح فى الاستعمال لها على غيرهما انتهى . قال القرافى هى عند التحقيق فى جميع المذاهب لأنهم يقومون و يقعدون بالمناسبة (١) ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار ولا نعنى بالمصلحة المرسلة إلا ذلك . الثالث إن كانت ملائمة لأصل كلى من أصول الشرع أو لأصل جزئى جاز بناء الأحكام عليها والا فلا . حكاه ابن برهان فى الوجيز عن الشافعى وقال إنه الحق المختار . قال امام الحرمين ذهب الشافعى ومعظم أصحاب أبى حنيفة الى تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول . الرابع إن كانت تلك المصلحة ضرورية قطعية كلية كانت معتبرة فان فقد أحد هذه الثلاثة لم تعتبر والمراد بالضرورية أن تكون من الضروريات الخمس و بالكلية أن تعم جميع المسلمين لا لو كانت لبعض الناس دون بعض أو فى حالة مخصوصة دون حالة واختار هذا الغزالى والبيضاوى ومثل الغزالى للمصلحة المستجمعة (٢) بمسئلة الترس وهى ماذا تترس الكفار بجماعة من المسلمين واذا رمينا قتلنا مسلما من دون جريمة منه ولو تركنا الرمى لسلطنا الكفار على المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى الذين تترسوا بهم فحفظ المسلمين بقتل من تترسوا به من المسلمين أقرب الى مقصود الشرع لأنا نقطع أن الشرع يقصد تقليل القتل كما يقصد حسمه عند الإمكان فحيث لم نقدر على الحسم فقد قدرنا على التقليل وكان هذا التفاتا الى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة للشرع لا بدليل واحد بل بأدلة خارجة على الحصر ولكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له أصل فينقدح اعتبار هذه المصلحة بالأوصاف الثلاثة وهى كونها ضرورية كلية قطعية فخرج بالكلية ماذا أشرف جماعة فى سفينة على الغرق ولو غرق بعضهم لنجوا فلا يجوز تغريق البعض و بالقطعية ما إذا شككنا فى كون الكفار يتسلطون عند عدم رمى الترس (٣) إذ لا ضرورة بنا الى أخذ القلعة . قال القرطبى هى بهذه القيود لا ينبغى أن يختلف فى اعتبارها

يظهر أن فى كلام المصنف ما يفيد معرفة المقلد وأنه لا دور فى كلامه خلافا لما زعمه التاج كما بيناه فى الأصل وسيأتى معنى التقليد وانما كان من شرطه ماذكر لأن الأخذ بفتيا الغير تقليد له كما أشار اليه بقوله (فيقلد) بالرفع جوازا بل وجوبا بسبب أنه من أهل التقليد (المفتى) أى المجتهد العدل المعلوم أهليته وعدالته بأن اشتهر بهما أو المظنون بهما بأن انتصب للفتيا والناس يستفتونه وان كان قاضيا وكذا غير العدل إذا علم بالقرائن صدقه أو اعتقده فيما يظهر (فى الفتيا) أى فى

(١) عبارة القرافى فى التنقيح لأنهم يقيسون و يفرقون بالمناسبات وهى أظهر
(٢) أى للأوصاف الثلاثة

(٣) أى المسلم عند تترسهم به فى قلعة أخذا من التعليل ، وعبارة الغزالى فى المستصفى فى الأصل الرابع من خاتمة القطب الثانى صحيفة ٢٩٦ من الجزء الأول ما لو تترس الكفار فى قلعة بمسلم إذ لا يحل رمى الترس إذ لا ضرورة فينا غنية عن القلعة فنعدل عنها إذ لم نقطع بظفرنا بها لأنها ليست قطعية بل ظنية اه

وأما ابن المنير فقال هو احتكام من قائله ثم هو تصوير بما لا يمكن عادة ولاشرعا أما عادة فلأن القطع فى الحوادث المستقلة لاسبيل اليه إذ هو عبث وعناد وأما شرعا فلأن الصادق المعصوم قد أخبرنا بأن الأمة لايتسلط عدوّها عليها ليستأصل شأفتها . قال وحاصل كلام الغزالى رد الاستدلال بها لتضييقه فى قبولها باشتراط مالايتصوّر وجوده انتهى . قال الزركشى وهذا تحامل منه فان الفقيه يفرض المسائل النادرة لاحتمال وقوعها بل المستحيلة لرياضة الأفهام ولاحجة له فى الحديث لأن المراد به كافة الخلق وتصوير الغزالى إنما هو فى أهل محلة بخصوصهم استولى عليهم الكفار لاجميع العالم وهذا واضح انتهى . قال ابن دقيق العيد لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح لكن الاسترسال فيها وتحقيقها محتاج الى نظر سديد وربما يخرج عن الحد وقد نقلوا عن عمر رضى الله عنه أنه قطع لسان الحطيئة بسبب الهجو فان صح ذلك فهو من باب العزم على المصالح المرسلة وحمله على التهديد الرادع للمصلحة أولى من حمله على حقيقة القطع للمصلحة وهذا يجر الى النظر فيما يسمى مصلحة مرسلة . قال وشاورنى بعض القضاة فى قطع أنملة شاهد والغرض منعه عن الكتابة بسبب قطعها وكل هذا منكرات عظيمة الموقع فى الدين واسترسال قبيح فى أذى المسلمين انتهى .

ولنذكر ههنا فوائد لها بعض اتصال بمباحث الاستدلال

الفائدة الأولى : فى قول الصحابى . اعلم أنهم قد اتفقوا على أن قول الصحابى فى مسائل الاجتهاد ليس بحجة على صحابى آخر وممن نقل هذا الاتفاق القاضى أبو بكر والآمدى وابن الحاجب وغيرهم . واختلفوا هل يكون حجة على من بعد الصحابة من التابعين ومن بعدهم على أقوال : الأول أنه ليس بحجة مطلقا واليه ذهب الجمهور . الثانى أنه حجة شرعية مقدمة على القياس وبه قال أكثر الحنفية ونقل عن مالك وهو قديم قولى الشافعى . الثالث أنه حجة اذا انضم اليه القياس فيقدم حينئذ على قياس ليس معه قول صحابى وهو ظاهر قول الشافعى فى الرسالة قال (١) وأقوال الصحابة اذا تفرقوا نصير منها الى ماوافق الكتاب أو السنة أو الاجماع أو ما كان أصح فى القياس واذا قال واحد منهم القول لايحفظ عن غيره منهم له فيه موافقة ولامخالفة صرت الى اتباع قول واحدهم اذا لم أجد كتابا ولاسنة ولا إجماعا ولاشيئا يحكم له بحكمه أو وجد معه قياس انتهى . وحكى القاضى حسين وغيره من أصحاب الشافعى عنه أنه يرى فى الجديد أن قول الصحابى حجة اذا عضده القياس وكذا حكاه عنه القفال الشاشى وابن القطان . قال القاضى فى التقريب إنه الذى قاله الشافعى فى الجديد واستقر عليه مذهبه وحكاه عنه المزنى وابن أبى هريرة . الرابع أنه حجة اذا خالف القياس لأنه لايحمل له إلا التوقيف وذلك القياس والتحكم فى دين الله باطل فيعلم أنه لم يقله إلا توقيفا . قال ابن برهان فى الوجيز وهذا هو الحق المبين قال ومسائل الإمامين أبى حنيفة والشافعى رحمهما الله تدل عليه انتهى ولايخفاك أن الكلام فى قول الصحابى اذا كان ماقاله من مسائل الاجتهاد أما اذا لم يكن منها ودل دليل على التوقيف فليس مما نحن بصدده والحق أنه ليس بحجة فان الله سبحانه لم يبعث الى هذه الأمة إلا نبينا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم وليس لنا إلا رسول واحد وكتاب واحد وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه ولافرق بين الصحابة ومن بعدهم فى ذلك فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية وباتباع الكتاب والسنة فمن قال إنها تقوم الحجة فى دين الله عزوجل بغير كتاب الله وسنة رسوله ومايرجع اليهما فقد قال فى دين الله بما لايثبت وأثبت فى هذه الشريعة الاسلامية شرعا

جواب ماسأله هو أو غيره عنه أى أو أجاب به من غير سؤال أى يأخذ بجوابه بأن يعتقده واختلفوا فى جواز التقليد فى مسائل الاعتقاد والتحقيق كما قاله التاج السبكى الجواز حيث حصل به الجزم الخالى عن احتمال شك أو وهم أى بالفعل وخرج بالمجتهد المقلد فالأصح أنه ان كان قادرا على التفريع والترجيح وهذا كما صرح به الآمدى مجتهد المذهب لأن هذا الشرط إنما ينطبق عليه جازله الافتاء بمذهب إمام مجتهد اطلع على مأخذه واعتقده مطلقا وان وجد المجتهد هكذا حكى الخلاف فى مجتهد المذهب الآمدى

(١) قوله قال وأقوال الصحابة الخ ، هو نقل لكلام الشافعى بالاقتصار على فقهه بحذف محاورة صاحبه له وان أردت الوقوف على نص كلامه فارجع اليه آخر ورقة من الرسالة .

لم يأمر الله به وهذا أمر عظيم وتقوّل بالغ فان الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأن قوله أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها وتصير شرعا ثابتا متقررا تعم به البلوى مما لا يدان الله عزوجل به ولا يحل لمسلم الركون اليه ولا العمل عليه فان هذا المقام لم يكن إلا لرسل الله الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباده لا لغيرهم وان بلغ فى العلم والدين وعظم المنزلة أى مبلغ ولاشك أن مقام الصحبة مقام عظيم ولكن ذلك فى الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظمة الشأن وهذا مسلم لاشك فيه ولهذا مدّ أحدهم لايبلغه من غيرهم الصدقة بأمثال الجبال ولا تلازم بين هذا و بين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى حجية قوله والزام الناس باتباعه فان ذلك مما لم يأذن الله به ولاثبت عنه فيه حرف واحد ، وأما ماتمسك به بعض القائلين بحجية قول الصحابى مماروى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فهذا مما لم يثبت قط والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن بحيث لايصح العمل بمثله فى أدنى حكم من أحكام الشرع فكيف مثل هذا الأمر العظيم والخطب الجليل على أنه لوثبت من وجه صحيح لكان معناه أن مزيد علمهم بهذه الشريعة المطهرة الثابتة من الكتاب والسنة وحرصهم على اتباعها ومشيهم على طريقتها يقتضى أن اقتداء الغير بهم فى العمل بها واتباعها هداية كاملة لأنه لوقيل لأحدهم لم قلت كذا لم فعلت كذا لم يعجز من ابراز الحجة من الكتاب والسنة ولم يتلعثم فى بيان ذلك ، وعلى مثل هذا الحمل يحمل ماصح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر وماصح عنه من قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين الهادين . فاعرف هذا واحرص عليه فان الله لم يجعل اليك والى سائر هذه الأمة رسولا إلا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم ولم يأمرك باتباع غيره ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حرفا واحدا ولاجعل شيئا من الحجة عليك فى قول غيره كائنا من كان .

الفائدة الثانية : الأخذ بأقل ماقيل فانه أثبته الشافعى والقاضى أبو بكر الباقلانى قال القاضى عبد الوهاب وحكى بعض الأصوليين إجماع أهل النظر عليه . قال ابن السمعانى وحقيقته أن يختلف المختلفون فى أمر على أقاويل فيأخذ بأقلها اذا لم يدل على الزيادة دليل . قال القفال الشاشى هو أن يرد الفعل عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم مبينا لمجمل ويحتاج الى تحديده فيصار إلى أقل مايوجد كما قال الشافعى فى أقل الجزية إنه دينار ، وقال ابن القطان هو أن يختلف الصحابة فى تقدير فيذهب بعضهم الى مائة مثلا و بعضهم الى خمسين فان كان ثم دلالة تعضد أحد القولين صير اليها وان لم يكن دلالة فقد اختلف فيه أصحابنا فمنهم من قال يأخذ بأقل ماقيل و يقول ان هذا مذهب الشافعى لأنه قال ان دية اليهود الثلث وحكى اختلاف الصحابة فيه وأن بعضهم قال بالمساواة و بعضهم قال بالثلث فكان هذا أقلها .

وقسم ابن السمعانى المسئلة الى قسمين :

أحدهما : أن يكون ذلك فيما أصله البراءة فان كان الاختلاف فى وجوب الحق وسقوطه كان سقوطه أولى لموافقة براءة الذمة مالم يقم دليل الوجوب وان كان الاختلاف فى قدره بعد الاتفاق على وجوبه كدية الذمى اذا وجبت على قاتله فهل يكون الأخذ بأقله دليلا . اختلف أصحاب الشافعى فيه .

القسم الثانى : أن يكون مما هو ثابت فى الذمة كالجمعة الثابت فرضها مع اختلاف العلماء فى عدد انعقادها فلا يكون الأخذ بالأقل دليلا لارتهان الذمة بها فلا تبرأ الذمة بالشك ، وهل يكون الأخذ بالأكثر دليلا فيه وجهان : أحدهما أنه يكون دليلا ولاينتقل عنه إلا بدليل لأن الذمة تبرأ

لكن الذى قاله التاج السبكى فى شرح المختصر وتبعه جمع أنه لاخلاف فيه وانما الخلاف فى مجتهد الفتوى وهو المتبحر فى مذهب إمامه المتمكن من ترجيح أحد قوليه على الآخر فيكون الأصح فيه جواز الافتاء أى عند عدم المجتهد للحاجة اليه لامع وجوده أيضا وحكى فى جمع الجوامع قولا بجواز افتاء المقلد وان لم يقدر على التفريع والترجيح لأنه ناقل لما يفتى به عن إمامه وان لم يصرح بنقله عنه قال الشارح فى شرحه وهذا الواقع فى الأعصار المتأخرة انتهى وفى شرح المهذب

بالأكثر

بالأكثر اجماعا وفي الأقل خلاف فلذلك جعلها الشافعي تنعقد بأربعين لأن هذا العدد أكثر ماقيل .
الثاني : لا يكون دليلا لأنه لا ينعقد من الخلاف دليل انتهى والحاصل أنهم جعلوا الأخذ بأقل ماقيل متركبا من الاجماع والبراءة الأصلية وقد أنكر جماعة الأخذ بأقل ماقيل . قال ابن حزم وإنما يصح اذا أمكن ضبط أقوال جميع أهل الاسلام ولا سبيل إليه وحكى قولا بأنه يؤخذ بأكثر ماقيل ليخرج من عهدة التكليف بيقين . ولايخفاك أن الاختلاف في التقدير بالقليل والكثير ان كان باعتبار الأدلة ففرض المجتهد بما صح له منها مع الجمع بينهما ان أمكن أو الترجيح ان لم يمكن وقد تقرر أن الزيادة الخارجة من مخرج صحيح الواقعة غير منافية للمزيد مقبولة يتعين الأخذ بها والمصير إلى مدلولها وإن كان الاختلاف في التقدير باعتبار المذاهب فلا اعتبار عند الجمهور بمذاهب الناس بل هو متعبد باجتهاده وما يؤدي إليه نظره من الأخذ بالأقل أو بالأكثر أو بالوسط . وأما المقلد فليس له من الأمر شيء بل هو أسير إمامه في جميع دينه وليته لم يفعل وقد أوضحنا الكلام في التقليد في المؤلف الذي سميناه أدب الطلب وفي الرسالة المسماة القول المفيد في حكم التقليد .

وكما وقع الخلاف في مسئلة الأخذ بأقل ماقيل كذلك وقع الخلاف في الأخذ بأخف ماقيل وقد صار بعضهم إلى ذلك لقوله تعالى ـ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ـ وقوله ـ وماجعل عليكم في الدين من حرج ـ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « بعثت بالحنيفية السمحة السهلة » وقوله «يسروا ولاتعسروا و بشروا ولاتنفروا» و بعضهم صار إلى الأخذ بالأشق ولامعنى للخلاف في مثل هذا لأن الدين كله يسر والشريعة جميعها سمحة سهلة ، والذي يجب الأخذ به و يتعين العمل عليه هو ماصح دليله فان تعارضت الأدلة لم يصلح أن يكون الأخف مما دلت عليه أو الأشق مرجحا بل يجب المصير إلى المرجحات المعتبرة .

الفائدة الثالثة : لاخلاف أن المثبت للحكم يحتاج إلى إقامة الدليل عليه ، وأما النافي له فاختلفوا في ذلك على مذاهب .

الأول : أنه يحتاج إلى اقامة الدليل على النفي ، نقله الأستاذ أبو منصور عن طوائف أهل الحق ونقله ابن القطان عن أكثر أصحاب الشافعي وجزم به القفال والصيرفي ، وقال الماوردي إنه مذهب الشافعي وجمهور الفقهاء والمتكلمين ، وقال القاضي في التقريب إنه الصحيح . و به قال الجمهور قالوا لأنه مدع والبينة على المدعي ، ولقوله تعالى ـ بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله ـ فذمهم على نفي مالم يعلموه مبينا ولقوله تعالى ـ قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ـ في جواب قولهم ـ لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى ـ ولا يخفاك أن الاستدلال بهذه الأدلة واقع في غير موضعه فان النافي غير مدع بل قائم مقام المنع متمسك بالبراءة الأصلية ولا هو مكذب بما لم يحط بعلمه بل واقف حتى يأتيه الدليل وتضطره الحجة إلى العمل ، وأما قوله تعالى ـ قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ـ فهو نصب للدليل في غير موضعه فانه انما طلب منهم البرهان لادعائهم أنه لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى .

المذهب الثاني : أنه لا يحتاج إلى اقامة دليل واليه ذهب أهل الظاهر الا ابن حزم فانه رجح المذهب الأول . قالوا لأن الأصل في الأشياء النفي والعدم فمن نفى الحكم له أن يكتفي بالاستصحاب وهذا المذهب قوي جدا ، فان النافي عهدته أن يطلب الحجة من المثبت حتى يصير اليها و يكفيه في عدم إيجاب الدليل عليه التمسك بالبراءة الأصلية فانه لاينقل عنها الا دليل يصلح للنقل .

المذهب الثالث : أنه يحتاج الى اقامة الدليل في النفي العقلي دون الشرعي حكاه القاضي في

من يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه من الواضحات والمشكلات ولكنه عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته أنه يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه عن مسطورات مذهبه وما يجده منقولا ان وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر أنه لافرق جار الحاقه به والفتوى به وكذا مايعلم اندراجه تحت ضابط ممهد في المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه الا أنه يبعد كما قال امام الحرمين أن تقع مسئلة لم ينص عليها في المذهب ولاهي في معنى النصوص ولا مندرجة تحت ضابط

التقريب وابن فورك .

المذهب الرابع : أنه يحتاج الى اقامة الدليل فى غير الضرورى بخلاف الضرورى . وهذا اختاره الغزالى ولا وجه له فان الضرورى يستغنى بكونه ضروريا ولا يخالف فيه مخالف الاعلى جهة الغلط أو اعتراض الشبهة ويرتفع عنه ذلك ببيان ضروريته وليس النزاع الا فى غير الضرورى .

المذهب الخامس : أن النافى ان كان شاكا فى نفيه لم يحتج الى دليل وان كان نافيا له عن معرفة احتاج الى ذلك ان كانت تلك المعرفة استدلالية لا ان كانت ضرورية فلا نزاع فى الضروريات . كذا قال القاضى عبد الوهاب فى الملخص ولا وجه له فان النافى عن معرفة يكفيه المثبت باقامة الدليل حتى يعمل به أو يرده لأنه هو الذى جاء بحكم يدعى أنه واجب عليه وعلى خصمه وعلى غيرهما .

المذهب السادس : أن النافى ان نفى العلم عن نفسه فقال لا أعلم ثبوت هذا الحكم فلا يلزمه الدليل وان نفاه مطلقا احتاج الى الدليل لأن نفى الحكم حكم كما أن الاثبات حكم . قال ابن برهان فى الأوسط وهذا التفصيل هو الحق انتهى ، قلت بل الحق ما قدمناه .

المذهب السابع : أنه ان ادعى لنفسه علما بالنفى احتاج الى الدليل والا فلا . هكذا ذكر هذا المذهب بعض أهل الجدل واختاره المطرزى وهو قريب من المذهب الخامس .

المذهب الثامن : أنه إذا قال لم أجد فيه دليلا بعد الفحص عنه وكان من أهل الاجتهاد لم يحتج الى دليل والا احتاج هكذا قال ابن فورك .

المذهب التاسع : أنه حجة دافعة لا موجبة ، حكاه أبو زيد ولا وجه له فان النفى ليس بحجة موجبة على جميع الأقوال وانما النزاع فى كونه يحتاج الى الاستدلال على النفى فيطالب به مطالبة مقبولة فى المناظرة أم لا . واختلفوا اذا قال العالم بحثت وفحصت فلم أجد دليلا هل يقبل منه ذلك ويكون عدم الوجدان دليلا له فقال البيضاوى يقبل لأنه يغلب ظن عدمه ، وقال ابن برهان فى الأوسط ان صدر هذا عن المجتهد فى باب الاجتهاد والفتوى قبل منه ولا يقبل منه فى المناظرة لأن قوله بحثت فلم أظفر يصلح أن يكون عذرا فيما بينه وبين الله أما انتهاضه فى حق خصمه فلا .

الفائدة الرابعة : سد الذرائع . الذريعة هى المسئلة التى ظاهرها الإباحة ويتوصل بها الى فعل المحظور قال الباجى ذهب مالك الى المنع من الذرائع وقال أبو حنيفة والشافعى لا يجوز منعها . استدل المانع بمثل قوله تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا ـ وقوله ـ واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر ـ وما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم دع ما يريبك إلى ما لا يريبك . وقوله الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات والمؤمنون وقافون عند الشبهات . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من حام حول الحمى يوشك أن يواقعه ، قال القرطبى سد الذرائع ذهب اليه مالك وأصحابه وخالفه أكثر الناس تأصيلا وعملوا عليه فى أكثر فروعهم تفصيلا ثم قرر موضع الخلاف فقال اعلم أن ما يفضى الى الوقوع[1] قطعا أولا ، الأول ليس من هذا الباب بل من باب ما لا خلاص من الحرام الا باجتنابه ففعله حرام من باب ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والذى لا يلزم[2] اما أن يفضى الى

قال وشرطه كونه فقيه النفس ذا حظ وافر من الفقه انتهى وصاحب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد فى شىء (فان لم يكن) الشخص (من أهل التقليد بأن كان من أهل الاجتهاد) المطلق (فليس له أن يستفتى) أى يطلب الفتوى وهى جواب المفتى بمعنى أنه ليس له أن يعمل بجواب غيره من حيث إنه جواب غيره بأن يعتقده (كما قال) أى بناء على قول المصنف

---

(١) كذا بالأصل وفى العبارة سقط ظاهر ولعل أصل القرطبى اعلم أن ما يفضى الى الوقوع فى المحظور اما أن يفضى الى الوقوع قطعا الخ والله أعلم .

(٢) قوله والذى لا يلزم أى افضاؤه الى الوقوع أى الذى لا قطع فيه بذلك .

المحظور غالبا أو ينفك عنه غالبا أو يتساوى الأمران وهو المسمى بالذرائع عندنا فالأول لابد من مراعاته ، والثانى والثالث اختلف الأصحاب فيه فمنهم من يراعيه وربما يسميه التهمة البعيدة والذرائع الضعيفة . قال القرافى مالك لم ينفرد بذلك بل كل أحد يقول بها ولا خصوصية للمالكية بها إلا من حيث زيادتهم فيها قال فان من الذرائع ماهو معتبر بالاجماع كالمنع من حفر الآبار فى طريق المسلمين وإلقاء السم فى طعامهم وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله ، ومنها ماهو ملغى إجماعا كزراعة العنب فانها لاتمنع خشية الخمر وإن كانت وسيلة الى المحرم ، ومنها ماهو مختلف فيه كبيوع الآجال فنحن لانغتفر الذريعة فيها وخالفنا غيرنا فى أصل القضية أنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا لا أنها خاصة بنا . قال وبهذا تعلم بطلان استدلال أصحابنا على الشافعية فى هذه المسئلة بقوله ـ ولاتسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله ـ وقوله ـ ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت ـ فقد ذمهم بكونهم تذرعوا للصيد يوم السبت المحرم عليهم لحبس الصيد يوم الجمعة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لاتقبل شهادة خصم وظنين » خشية الشهادة بالباطل ومنع شهادة الآباء للأبناء . قال وإنما قلنا إن هذه الأدلة لاتفيد فى محل النزاع لأنها تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع فى الجملة وهذا أمر مجمع عليه وإنما النزاع فى ذريعة خاصة وهو بيوع الآجال ونحوها فينبغى أن يذكروا أدلة خاصة بمحل النزاع وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها فينبغى أن تكون حجتهم القياس وحينئذ فليذكروا الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق وهم لايعتقدون أن دليلهم القياس . قال بل من أدلة محل النزاع حديث زيد بن أرقم أن أمته قالت لعائشة إنى بعت منه عبدا بثمانمائة الى العطاء واشتريته منه نقدا بستمائة ، فقالت عائشة بئسما اشتريت وأخبرى زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا أن يتوب . قال أبو الوليد بن رشد وهذه المبايعة كانت بين أم ولد زيد بن أرقم ومولاها قبل العتق فيخرج قول عائشة على تحريم الربا بين السيد وعبده مع القول بتحريم هذه الذرائع ولعل زيدا لايعتقد تحريم الربا بين السيد وعبده . قال الزركشى وأجاب أصحابنا عن ذلك بأن عائشة إنما قالت ذلك باجتهادها واجتهاد واحد من الصحابة لا يكون حجة على الآخر بالاجماع ، ثم قولها معارض بفعل زيد بن أرقم ثم إنها إنما أنكرت ذلك لفساد التعيين فان الأول فاسد بجهالة الأجل فان وقت العطاء غير معلوم والثانى بناء على الأول فيكون فاسدا .

قال ابن الرفعة : الذريعة ثلاثة أقسام : أحدها مايقطع بتوصيله الى الحرام فهو حرام عندنا وعندهم يعنى عند الشافعية والمالكية . والثانى مايقطع بأنه لايوصل ولكن اختلط بما يوصل فكان من الاحتياط سد الباب وإلحاق الصورة النادرة التى قطع بأنها لاتوصل الى الحرام بالغالب منها الموصل اليه وهذا غلو فى القول بسد الذرائع . والثالث مايحتمل ويحتمل وفيه مراتب ويختلف الترجيح عندهم بسبب تفاوتها [1] قال ونحن نخالفهم فيها إلا القسم الأول لانضباطه وقيام الدليل عليه انتهى ، ومن أحسن مايستدل به على هذا الباب ماقدمناه ذكره من قوله صلى الله عليه وآله وسلم « ألا وإن حمى الله معاصيه فمن حام حول الحمى يوشك أن يواقعه » وهو حديث صحيح ويلحق به ماقدمنا ذكره من قوله صلى الله عليه وآله وسلم « دع مايريبك إلى مالايريبك » وهو حديث صحيح أيضا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « الاثم ماحاك فى صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس » وهو حديث حسن ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « استفت قلبك وإن أفتاك المفتون » وهو حديث حسن أيضا .

(وليس العالم) أى المجتهد المطلق فانه المراد من العالم كالمفتى حيث أطلق فى الأصول أى يحرم عليه (أن يقلد) وإن كان قاضيا (غيره) وان كان أعلم منه وضاق الوقت عن الاجتهاد ولا يصح تقليده فلا يصح العمل المبنى عليه سواء اجتهد فظن الحكم المطلوب لأنه يجب عليه اتباع اجتهاده أولا (لتمكنه بالقوة من الاجتهاد) فيه الذى هو أصل

---

(١) قوله بسبب تفاوتها كذا بالأصل وهو صحيح ولكن الألطف فى التعبير عند المتأمل بحسب تفاوتها ولعله أصل المؤلف

الفائدة الخامسة : دلالة الاقتران ، وقد قال بها جماعة من أهل العلم فمن الحنفية أبو يوسف ومن الشافعية المزنى وابن أبي هريرة وحكى ذلك الباجى عن بعض المالكية قال ورأيت ابن نصر يستعملها كثيرا . ومن ذلك استدلال مالك على سقوط الزكاة فى الخيل بقوله تعالى ـ والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ـ قال فقرن بين الخيل والبغال والحمير ، والبغال والحمير لا زكاة فيها اجماعا فكذلك الخيل وأنكر دلالة الاقتران الجمهور فقالوا إن الاقتران فى النظم لا يستلزم الاقتران فى الحكم واحتج المثبتون إما بأن العطف يقتضى المشاركة وأجاب الجمهور بأن الشركة إنما تكون فى المتعاطفات الناقصة المحتاجة إلى ما تتم به فاذا تمت بنفسها فلا مشاركة كما فى قوله تعالى ـ محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار ـ فان الجملة الثانية معطوفة على الأولى ولا تشاركها فى الرسالة ونحو ذلك كثير فى الكتاب والسنة والأصل فى كل كلام تام أن ينفرد بحكمه ولا يشاركه غيره فمن ادعى خلاف هذا فى بعض المواضع فلدليل خارجى ولا نزاع فيما كان كذلك ولكن الدلالة فيه ليست للاقتران بل للدليل الخارجى أما إذا كان المعطوف ناقصا بأن لا يذكر خبره كقول القائل فلانة طالق وفلانة فلا خلاف فى المشاركة ومثله عطف المفردات وإذا كان بينهما مشاركة فى العلة فالتشارك فى الحكم انما كان لأجلها لا لأجل الاقتران . وقد احتج الشافعى على وجوب العمرة بقوله تعالى ـ وأتموا الحج والعمرة لله ـ قال البيهقى قال الشافعى الوجوب أشبه بظاهر القرآن لأنه قرنها بالحج انتهى قال القاضى أبو الطيب قول ابن عباس إنها لقرينتها إنما أراد أنها قرينة الحج فى الأمر وهو قوله ـ وأتموا الحج والعمرة لله ـ والأمر يقتضى الوجوب فكان احتجاجه بالأمر دون الاقتران . وقال الصيرفى فى شرح الرسالة فى حديث أبي سعيد وغسل الجمعة على كل محتلم والسواك وأن يمس الطيب فهو دلالة على أن الغسل غير واجب لأنه قرنه بالسواك والطيب وهما غير واجبين بالاتفاق . والمروى عن الحنفية كما حكاه الزركشى عنهم فى البحر أنها إذا عطفت جملة على جملة فان كانتا تامتين كانت المشاركة فى أصل الحكم لا فى جميع صفاته وقال لا تقتضى المشاركة أصلا وهى التى تسمى واو الاستئناف كقوله تعالى ـ فان يشأ الله يختم على قلبك ويمحو الله الباطل ـ فان قوله ـ ويمحو الله الباطل ـ جملة مستأنفة لا تعلق لها بما قبلها ولا هى داخلة فى جواب الشرط . وان كانت الثانية ناقصة شاركت الأولى فى جميع ما هى عليه قال وعلى هذا بنوا بحثهم المشهور فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم ـ لا يقتل مسلم بكافر ـ وقد سبق الكلام فيه .

الفائدة السادسة : دلالة الالهام ذكرها بعض الصوفية وحكى الماوردى والرويانى فى كتاب القضاء فى حجية الالهام خلافا وفرعا عليه أن الاجماع هل يجوز انعقاده لا عن دليل والا فلا . قال الزركشى فى البحر وقد اختار جماعة من المتأخرين اعتماد الالهام منهم الامام فى تفسيره فى أدلة القبلة وابن الصلاح فى فتاواه فقال إلهام خاطر الحق من الحق قال ومن علامته أن ينشرح له الصدر ولا يعارضه معارض آخر . قال أبو على التميمى فى كتاب التذكرة فى أصول الدين ذهب بعض الصوفية إلى أن المعارف تقع اضطرارا للعباد على سبيل الالهام بحكم وعد الله سبحانه وتعالى بشرط التقوى واحتج بقوله تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ـ أى ما تفرقون به بين الحق والباطل وقوله تعالى ـ ومن يتق الله يجعل له مخرجا ـ أى عن كل ما يلتبس على غيره وجه الحكم فيه وقوله تعالى ـ واتقوا الله ويعلمكم الله ـ فهذه العلوم الدينية تحصل للعباد إذا زكت أنفسهم وسلمت قلوبهم لله تعالى بترك المنهيات وامتثال المأمورات وخبره صدق ووعده حق . واحتج شهاب الدين السهروردى على الالهام بقوله تعالى ـ وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه ـ وبقوله ـ وأوحى ربك إلى النحل ـ فهذا الوحى هو مجرد الالهام

التقليد ولا يجوز العدول عن الأصل مع امكانه إلى بدله (والتقليد قبول قول القائل) فى شىء أى ما يعتقده ويختص به ولو فى الجملة أى اعتقاده (بلا حجة) عليه (يذكرها) ذلك القائل وشملت العبارة قبول العامى قول المفتى وسيأتى ما فيه والقاضى قول الشهود وقبول خبر الواحد وقبول المجتهد قول مجتهد آخر حيث جوزناه

ثم ان من الوحي علوما تحدث في النفوس الزكية المطمئنة قال صلى الله عليه وآله وسلم إن من متى المحدثين والمكلمين وان عمر لمنهم وقال تعالى ـ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها ـ فأخبر أن النفوس ملهمة : قلت وهذا الحديث الذى ذكره هو ثابت في الصحيح بمعناه قال ابن وهب في تفسير الحديث أى ملهمون ولهذا قال صاحب نهاية الغريب جاء في الحديث تفسيره أنهم الملهمون والملهم هو الذى يلقى في نفسه الشيء فيخبر به حدسا وفراسة وهو نوع يخص به الله من يشاء من عباده كأنهم حدثوا بشيء فقالوه . وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم استفت قلبك وان أفتاك الناس فذلك في الواقعة التي تتعارض فيها الأدلة . قال الغزالي واستفتاء القلب إنما هو حيث أباح المفتي أما حيث حرم فيجب الامتناع . ثم لا نقول على كل قلب فرب قلب موسوس ينفي كل شيء ورب متساهل يطير إلى كل شيء فلا اعتبار بهذين القلبين وانما الاعتبار بقلب العالم الموفق لدقائق الأحوال فهو المحك الذى يمتحن به حقائق الأمور وما أعز هذا القلب . قال البيهقي في شعب الايمان هذا محمول على أنه يعرف في منامه من عالم الغيب ماعسى أن يحتاج اليه أو يحدث على لسان ملك بشيء من ذلك كما ورد في بعض طرق الحديث بلفظ وكيف يحدث قال يتكلم الملك على لسانه وقد روى عن إبراهيم بن سعد أنه قال في هذا الحديث يعني يلقى في روعه قال القفال لو ثبتت العلوم بالالهام لم يظن [1] للنظر معنى ونسأل القائل بهذا عن دليله فان احتج بغير الالهام فهو ناقض قوله انتهى ، ويجاب عن هذا الكلام بأن مدعى الإلهام لايحصر الأدلة في الإلهام حتى يكون استدلاله بغير الالهام مناقضا لقوله نعم إن استدل على إثبات الإلهام بالإلهام كان في ذلك مصادرة على المطلوب لأنه استدل على محل النزاع بمحل النزاع . ثم على تقدير الاستدلال لثبوت الإلهام بمثل ماتقدم من الأدلة من أين لنا أن دعوى هذا الفرد لحصول الإلهام له صحيحة وما الدليل على أن قلبه من القلوب التي ليست بموسوسة ولا بمتساهلة .

المسئلة السابعة : في رؤيا النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ذكر جماعة من أهل العلم منهم الأستاذ أبو إسحق أنه يكون [2] حجة ويلزم العمل به وقيل لا يكون حجة ولايثبت به حكم شرعي وان كانت رؤية النبي صلى الله عليه وسلم رؤية حق والشيطان لايتمثل به لكن النائم ليس من أهل التحمل للرواية لعدم حفظه وقيل إنه يعمل به مالم يخالف شرعا ثابتا ، ولا يخفاك أن الشرع الذى شرعه الله لنا على لسان نبينا صلى الله عليه وآله وسلم قد كمله الله عز وجل وقال ـ اليوم أكملت لكم دينكم ـ ولم يأتنا دليل يدل على أن رؤيته في النوم بعد موته صلى الله عليه وآله وسلم إذا قال فيها بقول أو فعل فيها فعلا يكون دليلا وحجة بل قبضه الله اليه عند أن كمل لهذه الأمة ماشرعه لها على لسانه ولم يبق بعد ذلك حاجة للأمة في أمر دينها وقد انقطعت البعثة لتبليغ الشرائع وتبيينها بالموت وان كان رسولا حيا وميتا وبهذا تعلم أن لو قدرنا ضبط النائم لم يكن ما رآه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم أو فعله حجة عليه ولا على غيره من الأمة

بخلاف ما إذا منعناه فانه لا يتحقق اعتقاده قول غيره من حيث انه قول غيره وقد صرح ابن القاص في التلخيص وتبعه شراحه كالقفال بأن قبول خبر الواحد وقبول البينة تقليد وجزم الرافعي في باب استقبال القبلة بخلافه في خبر الواحد وقال ليس من التقليد في شيء وحكى ابن السمعاني فيه وجهين وخرج بقوله بلا حجة يذكرها ما إذا ذكرها

المقصد السادس

من مقاصد هذا الكتاب في الاجتهاد والتقليد ، وفيه فصلان

(١) قوله يظن كذا بالأصل وصوابه لم يبق أولم يكن والله أعلم
(٢) كذا بتذكير ضمير الرؤيا وهي مؤنثة فلعله باعتبار المرئى تدبر

الفصل الأول

في الاجتهاد ، والفصل الثاني في التقليد وما يتعلق به من أحكام المفتي والمستفتي ،
أما الفصل الأول ففيه تسع مسائل

المسئلة الأولى : في حد الاجتهاد وهو في اللغة مأخوذ من الجهد وهو المشقة والطاقة فيختص بما فيه مشقة ليخرج عنه ما لا مشقة فيه ، قال في المحصول وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في أى فعل كان يقال استفرغ وسعه في حمل الثقيل ولا يقال استفرغ وسعه في حمل النواة وأما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وهو سبيل مسائل الفروع ولهذا تسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد والناظر فيها مجتهدا وليس هكذا حال الأصول انتهى ، وقيل هو في الاصطلاح بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط . فقولنا بذل الوسع يخرج ما يحصل مع التقصير فان معنى بذل الوسع أن يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب ، ويخرج بالشرعي اللغوي والعقلي والحسي فلا يسمى من بذل وسعه في تحصيلها مجتهدا اصطلاحا وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم العلمي فانه لا يسمى اجتهادا عند الفقهاء وان كان يسمى اجتهادا عند المتكلمين ، ويخرج بطريق الاستنباط نيل الأحكام من النصوص ظاهرا أو حفظ المسائل أو استعلامها من المفتي أو بالكشف عنها في كتب العلم فان ذلك وان كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوي فانه لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحي ، وقد زاد بعض الأصوليين في هذا الحد لفظ الفقيه فقال بذل الفقيه الوسع ولابد من ذلك فان بذل غير الفقيه وسعه لا يسمى اجتهادا اصطلاحا ، ومنهم من قال هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فزاد قيد الظن لأنه لا اجتهاد في القطعيات ، ومنهم من قال هو طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه . قال ابن السمعاني هو أليق بكلام الفقهاء . وقال أبو بكر الرازي الاجتهاد يقع على ثلاثة معان : أحدها القياس الشرعي لأن العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها خالية عنه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب فلذلك كان طريقه الاجتهاد . والثاني ما يغلب في الظن من غير علة كالاجتهاد في الوقت والقبلة والتقويم (١) . والثالث الاستدلال بالأصول . قال الآمدي هو في الاصطلاح استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه ، وبهذا القيد خرج اجتهاد المقصر فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا واذا عرفت هذا فالمجتهد هو الفقيه المستفرغ لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي ولابد أن يكون بالغا عاقلا قد ثبتت له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من مآخذها وانما يتمكن من ذلك بشروط . الأول أن يكون عالما بنصوص الكتاب والسنة فان قصر في أحدهما لم يكن مجتهدا ولا يجوز له الاجتهاد ولا يشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة بل بما يتعلق منهما بالأحكام قال الغزالي وابن العربي والذي في الكتاب العزيز من ذلك قدر خمسمائة آية ودعوى الانحصار في هذا المقدار إنما هي باعتبار الظاهر للقطع بأن في الكتاب العزيز من الآيات التي تستخرج منها الأحكام الشرعية أضعاف أضعاف ذلك بل من له فهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال ، قيل ولعلهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات لا بطريق التضمن والالتزام . وقد حكى الماوردي عن بعض أهل العلم أن

(١) أى تقويم الرقيق أو السلعة أى تقدير قيمته

أى المتأهل للأخذ منها والا كما تقدم ذكرها فيما يظهر فلا يكون قبول قوله حينئذ تقليدا (فعلى هذا) الحد (قبول قول النبي صلى الله عليه وسلم) أى اعتقاد قوله (فيما ذكره من الأحكام يسمى تقليدا) لانطباقه عليه لكن في البرهان خلافه فانه قال وذهب بعضهم إلى أن التقليد قبول قول القائل بلا حجة ومن سلك هذه الطريقة منع أن يكون قبول

اقتصار المقتصرين على العدد المذكور إنما هو لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان أفرد آيات الأحكام في تصنيف وجعلها خمسمائة آية . قال الأستاذ أبو منصور يشترط معرفة مايتعلق بحكم الشرع ولا يشترط معرفة مافيها من القصص والمواعظ . واختلفوا في القدر الذي يكفي المجتهد من السنة فقيل خمسمائة حديث وهذا من أعجب مايقال فان الأحاديث التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية ألوف مؤلفة ، وقال ابن العربي في المحصول هي ثلاثة آلاف ، وقال أبو على الضرير قلت لأحمد بن حنبل كم يكفي الرجل من الحديث حتى يمكنه أن يفتي يكفيه مائة ألف قال لا قلت ثلاثمائة ألف قال لا قلت أربعمائة قال لا قلت خمسمائة ألف قال أرجو . قال بعض أصحابه هذا محمول على الاحتياط والتغليظ في الفتيا أو يكون أراد وصف أكمل الفقهاء فأما مالابد منه فقد قال أحمد رحمه الله الأصول التي يدور عليها العلم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينبغي أن تكون ألفا ومائتين . قال أبو بكر الرازي لايشترط استحضار جميع ماورد في ذلك الباب إذ لايمكن الاحاطة به ولو تصور لما حضر في ذهنه عند الاجتهاد جميع ماروى . وقال الغزالي وجماعة من الأصوليين يكفيه أن يكون عنده أصل يجمع أحاديث الأحكام كسنن أبي داود ومعرفة السنن للبيهقي أو أصل وقعت العناية فيه بجمع أحاديث الأحكام ويكتفي فيه (١) بمواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة وتبعه على ذلك الرافعي ونازعه النووي وقال لايصح التمثيل بسنن أبي داود فانها لم تستوعب الصحيح من أحاديث الأحكام ولا معظمها وكم في صحيح البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس في سنن أبي داود وكذا قال ابن دقيق العيد في شرح العنوان التمثيل بسنن أبي داود ليس بجيد عندنا لوجهين : الأول أنها لاتحوى السنن المحتاج اليها . الثاني أن في بعضها مالايحتج به في الأحكام انتهى . ولايخفاك أن كلام أهل العلم في هذا الباب من قبيل الافراط و بعضه من قبيل التفريط والحق الذي لاشك فيه ولاشبهة أن المجتهد لا بد أن يكون عالما بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها أهل الفن كالأمهات الست ومايلحق بها مشرفا على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات والكتب التي التزم مصنفوها الصحة ولايشترط في هذا أن تكون محفوظة له مستحضرة في ذهنه بل يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة إلى ذلك وأن يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف بحيث يعرف حال رجال الاسناد معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة وليس من شرط ذلك أن يكون حافظا لحال الرجال عن ظهر قلب بل المعتبر أن يتمكن بالبحث في كتب الجرح والتعديل من معرفة حال الرجال مع كونه ممن له معرفة تامة بما يوجب الجرح وما لايوجبه من الأسباب وماهو مقبول منها وماهو مردود وماهو قادح من العلل وماهو غير قادح .

الشرط الثاني : أن يكون عارفا بمسائل الاجماع حتى لايفتي بخلاف ماوقع الاجماع عليه ان كان ممن يقول بحجية الاجماع ويرى أنه دليل شرعي وقل أن يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد ماوقع عليه الاجماع من المسائل .

الشرط الثالث : أن يكون عالما بلسان العرب بحيث يمكنه تفسير ماورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه ولايشترط أن يكون حافظا لها عن ظهر قلب بل المعتبر أن يكون متمكنا من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك وقد قربوها أحسن تقريب وهذبوها أبلغ تهذيب ورتبوها على حروف المعجم ترتيبا لايصعب الكشف عنه ولا يبعد الاطلاع عليه و إنما يتمكن

(١) عبارة الغزالي في المستصفى ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب وهي ألطف .

قول النبي صلى الله عليه وسلم تقليدا فانه حجة في نفسه انتهى وكأنه يحمل قوله بلا حجة على معنى انتفاء الحجة على القبول لاعلى معنى انتفاء ذكرها كما حمل عليه الشارح هنا ليطابق التعريع وقياس مافي البرهان على هذا منع أن يكون قبول العامي قول المجتهد تقليدا أيضا بناء على أن قول المجتهد حجة في حق العامي وسيأتي مافيه (ومنهم) أي العلماء (من قال) في

من معرفة معانيها وخواص تراكيبها وما اشتملت عليه من لطائف المزايا من كان عالما بعلم النحو والصرف والمعانى والبيان حتى يثبت له فى كل فن من هذه ملكة يستحضر بها كل مايحتاج اليه عند وروده عليه فانه عند ذلك ينظر فى الدليل نظرا صحيحا ويستخرج منه الأحكام استخراجا قويا ، ومن جعل المقدار المحتاج اليه من هذه الفنون هو معرفة مختصراتها أوكتاب متوسط من المؤلفات الموضوعة فيها فقد أبعد بل الاستكثار من الممارسة لها والتوسع فى الاطلاع على مطولاتها مما يزيد المجتهد قوة فى البحث وبصرا فى الاستخراج وبصيرة فى حصول مطلوبه . والحاصل أنه لابد أن تثبت له الملكة القوية فى هذه العلوم وانما تثبت هذه الملكة بطول الممارسة وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفن . قال الامام الشافعى يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب مايبلغه جهده فى أداء فرضه . قال الماوردى ومعرفة لسان العرب فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره .

الشرط الرابع : أن يكون عالما بعلم أصول الفقه لاشتماله على نفس الحاجة اليه وعليه أن يطول الباع فيه ويطلع على مختصراته ومطولاته بما تبلغ به طاقته فان هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد وأساسه الذى تقوم عليه أركان بنائه وعليه أيضا أن ينظر فى كل مسئلة من مسائله نظرا يوصله إلى ماهو الحق فيها فانه اذا فعل ذلك تمكن من ردّ الفروع إلى أصولها بأيسر عمل واذا قصر فى هذا الفن صعب عليه الرد وخبط فيه وخلط . قال الفخر الرازى فى المحصول وما أحسن ماقال ان أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه انتهى . قال الغزالى إن أعظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون الحديث واللغة وأصول الفقه .

الشرط الخامس : أن يكون عارفا بالناسخ والمنسوخ بحيث لايخفى عليه شىء من ذلك مخافة أن يقع فى الحكم بالمنسوخ ، وقد اختلفوا فى اشتراط العلم بالدليل العقلى فشرطه جماعة منهم الغزالى والفخر الرازى ولم يشترطه الآخرون وهو الحق لأن الاجتهاد إنما يدور على الأدلة الشرعية لاعلى الأدلة العقلية ومن جعل العقل حاكما فهو لايجعل ماحكم به داخلا فى مسائل الاجتهاد ، واختلفوا أيضا فى اشتراط علم أصول الدين فمنهم من يشترط ذلك واليه ذهب المعتزلة ومنهم من لم يشترط ذلك واليه ذهب الجمهور ومنهم من فصل فقال يشترط العلم بالضروريات كالعلم بوجود الرب سبحانه وصفاته ومايستحقه والتصديق بالرسل بما جاءوا به ولايشترط علمه بدقائقه واليه ذهب الآمدى ، واختلفوا أيضا فى اشتراط علم الفروع فذهب جماعة منهم الأستاذ أبو اسحق والأستاذ أبو منصور إلى اشتراطه ، واختاره الغزالى وقال إنما يحصل الاجتهاد فى زماننا بممارسته فهو طريق لتحصيل الدربة فى هذا الزمان ، وذهب آخرون إلى عدم اشتراطه قالوا وإلا لزم الدور وكيف يحتاج اليها وهو الذى يولدها بعد حيازته لمنصب الاجتهاد ، وقد جعل قوم من جملة علوم الاجتهاد علم الجرح والتعديل وهو كذلك ولكنه مندرج تحت العلم بالسنة فانه لايتم العلم بها بدونه كما قدمنا ، وجعل قوم من جملة علوم الاجتهاد معرفة القياس بشروطه وأركانه قالوا لأنه مناط الاجتهاد وأصل الرأى ومنه يتشعب الفقه وهو كذلك ولكنه مندرج تحت علم أصول الفقه فانه باب من أبوابه وشعبة من شعبه .

واذاعرفت معنى الاجتهاد والمجتهد فاعلم أن المجتهد فيه هو الحكم الشرعى العملى قال فى المحصول المجتهد فيه هو كل حكم شرعى ليس فيه دليل قاطع واحترزنا بالشرعى عن العقليات ومسائل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوات الخمس والزكاة وما اتفقت عليه الأئمة من جليات الشرع .

حده (التقليد قبول) أى اعتقاد (قول القائل) أى مايعتقده ويختص به ولو فى الجملة (وأنت) أيها القابل بالباء الموحدة أى المعتقد (لاتدرى) أى لاتعلم (من أين قاله أى لاتعلم مأخذه) أى محل أخذه (فى ذلك القول أى باعتباره ومن جهته أى الأمر الذى أخذ منه ذلك القول واستدل به عليه من نص أو غيره وقد يصدق الحد السابق دون هذا مع العلم بمأخذ القائل وفيه نظر ويوافق هذا

قال أبو الحسين البصرى المسألة الاجتهادية هى التى اختلف فيها المجتهدون من الأحكام الشرعية وهذا ضعيف لأن جواز اختلاف المجتهدين مشروط بكون المسألة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزوم الدور .

المسألة الثانية : هل يجوز خلو العصر عن المجتهدين أم لا فذهب جمع إلا أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد قائم بحجج الله يبين للناس مانزل اليهم قال بعضهم ولا بدّ أن يكون فى كل قطر من يقوم به الكفاية لأن الاجتهاد من فروض الكفايات ، قال ابن الصلاح الذى رأيته فى كتب الأئمة يشعر بأنه لا يتأتى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد قال والظاهر أنه لا يتأتى فى الفتوى ، وقال بعضهم الاجتهاد فى حق العلماء على ثلاثة أضرب فرض عين وفرض كفاية وندب ، فالأول على حالين اجتهاد فى حق نفسه عند نزول الحادثة ، والثانى اجتهاد فيما تعين عليه الحكم فيه فان ضاق فرض الحادثة كان على الفور والا كان على التراخى . والثانى على حالين .أحدهما اذا نزلت بالمستفتى حادثة فاستفتى أحد العلماء توجه الفرض على جميعهم وأخصهم بمعرفتها من خص بالسؤال عنها فان أجاب هو أو غيره سقط الفرض والا أثموا جميعا . والثانى أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين فى النظر فيكون فرض الاجتهاد مشتركا بينهما فأيهما تفرد بالحكم فيه سقط فرضه عنها . والثالث على حالين أحدهما فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل يسبق الى معرفة حكمه قبل نزوله . والثانى أن يستفتيه قبل نزولها انتهى . ولا يخفاك أن القول بكون الاجتهاد فرضا يستلزم عدم خلو الزمان عن مجتهد و يدل على ذلك ماصح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله «لا تزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة» وقد حكى الزركشى فى البحر عن الأكثرين أنه يجوز خلو العصر عن المجتهد و به جزم صاحب المحصول . قال الرافعى الخلق كالمتفقين على أنه لا مجتهد اليوم قال الزركشى ولعله أخذه من كلام الامام الرازى أو من قول الغزالى فى الوسيط : قد خلا العصر عن المجتهد المستقل . قال الزركشى ونقل الاتفاق عجيب والمسألة خلافية بيننا و بين الحنابلة وساعدهم بعض أئمتنا ، والحق أن الفقيه الفطن القياس كالمجتهد فى حق العامى لا الناقل فقط ، وقالت الحنابلة لا يجوز خلو العصر عن مجتهد و به جزم الأستاذ أبو اسحق والزبيرى ونسبه أبو اسحق إلى الفقهاء قال ومعناه أن الله تعالى لو أخلى زمانا من قائم بحجة زال التكليف إذ التكليف لا يثبت إلا بالحجة الظاهرة واذا زال التكليف بطلت الشريعة . قال الزبيرى لن تخلو الأرض من قائم لله بالحجة فى كل وقت ودهر وزمان وذلك قليل فى كثير فأما أن يكون غير موجود كما قال الخصم فليس بصواب لأنه لو عدم الفقهاء لم تقم الفرائض كلها ولو عطلت الفرائض كلها حلت النقمة بالخلق كما جاء فى الخبر «لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس» ونحن نعوذ بالله أن نؤخر مع الأشرار انتهى . قال ابن دقيق العيد هذا هو المختار عندنا لكن إلى الحد الذى ينتقض به القواعد بسبب زوال الدنيا فى آخر الزمان وقال فى شرح خطبة الالمام والأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة والأمة الشريفة لا بد لها من سالك إلى الحق على واضح الحجة إلى أن يأتى أمر الله فى أشراط الساعة الكبرى انتهى ، وماقاله الغزالى رحمه الله من أنه قد خلا العصر عن المجتهد قد سبقه الى القول به القفال ولكنه ناقض ذلك فقال انه ليس بمقلد للشافعى وانما وافق رأيه رأيه كما نقل ذلك عنه الزركشى وقال قول هؤلاء القائلين بخلوّ العصر عن المجتهد مما يقضى منه العجب فانهم ان قالوا ذلك باعتبار المعاصرين لهم فقد عاصر القفال والغزالى والرازى والرافعى من الائمة القائمين بعلوم الاجتهاد على الوفاء والكمال جماعة منهم ومن كان له إلمام بعلم التاريخ والاطلاع على أحوال علماء الاسلام فى كل عصر لا يخفى عليه مثل هذا

الحد قوله فى جمع الجوامع التقليد أخذ القول من غير معرفة دليله قال الشارح فى شرحه فخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لأن معرفة الدليل لا تكون الا للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته عن المعارض بناء على وجوب البحث عنه أى والأصح عدم

بل قد جاء بعدهم من أهل العلم من جمع الله له من العلوم فوق ما اعتده أهل العلم في الاجتهاد ، وان قالوا ذلك لا بهذا الاعتبار بل باعتبار أن الله عزوجل رفع ما تفضل به على من قبل هؤلاء من هذه الأئمة من كمال الفهم وقوة الادراك والاستعداد للمعارف فهذه دعوى من أبطل الباطلات بل هي جهالة من الجهالات ، وان كان ذلك باعتبار تيسر العلم لمن قبل هؤلاء المنكرين وصعوبته عليهم وعلى أهل عصورهم فهذه أيضا دعوى باطلة فانه لا يخفى على من له أدنى فهم أن الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيرا لم يكن للسابقين لأن التفاسير للكتاب العزيز قد دونت وصارت في الكثرة الى حد لا يمكن حصره والسنة المطهرة قد دوّنت وتكلم الأئمة على التفسير والتجريح والتصحيح والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج اليه المجتهد وقد كان السلف الصالح ومن قبل هؤلاء المنكرين يرحل للحديث الواحد من قطر الى قطر فالاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على المتقدمين ولا يخالف في هذا من له فهم صحيح وعقل سوى ، واذا أمعنت النظر وجدت هؤلاء المنكرين انما أتوا من قبل أنفسهم فانهم لما عكفوا على التقليد واشتغلوا بغير علم الكتاب والسنة حكموا على غيرهم بما وقعوا فيه واستصعبوا ما سهله الله على من رزقه العلم والفهم وأفاض على قلبه أنواع علوم الكتاب والسنة ، ولما كان هؤلاء الذين صرحوا بعدم وجود المجتهدين شافعية فها نحن نصرح لك من وجد من الشافعية بعد عصرهم ممن لا يخالف مخالف في أنه جمع أضعاف علوم الاجتهاد فمنهم ابن عبد السلام وتلميذه ابن دقيق العيد ثم تلميذه ابن سيد الناس ثم تلميذه زين الدين العراقي ثم تلميذه ابن حجر العسقلاني ثم تلميذه السيوطي فهؤلاء ستة أعلام كل واحد منهم تلميذ من قبله قد بلغوا من المعارف العلمية ما يعرفه من يعرف مصنفاتهم حق معرفتها وكل واحد منهم امام كبير في الكتاب والسنة محيط بعلوم الاجتهاد احاطة متضاعفة عالم بعلوم خارجة عنها ، ثم في المعاصرين لهؤلاء كثير من المماثلين لهم وجاء بعدهم من لا يقصر عن بلوغ مراتبهم والتعداد لبعضهم فضلا عن كلهم يحتاج الى بسط طويل وقد قال الزركشي في البحر ما لفظه ولم يختلف اثنان في أن ابن عبد السلام بلغ رتبة الاجتهاد وكذلك ابن دقيق العيد انتهى ، وهذا الاجماع من هذا الشافعي يكفي في مقابلة حكاية الاتفاق من ذلك الشافعي الرافعي

وبالجملة فتطويل البحث في مثل هذا لا يأتي بكثير فائدة فان أمره أوضح من كل واضح وليس ما يقوله من كان من أسراء التقليد بلازم لمن فتح الله عليه أبواب المعارف ورزقه من العلم ما يخرج به عن تقليد الرجال وما هذه بأول فاقرة جاء بها المقلدون ولا هي بأول مقالة باطلة قالها المقصرون ، ومن حصر فضل الله على بعض خلقه وقصر فهم هذه الشريعة المطهرة على من تقدم عصره فقد تجرأ على الله عز وجل ثم على شريعته الموضوعة لكل عباده ثم على عباده الذين تعبدهم الله بالكتاب وبالسنة ، ويالله العجب من مقالات هي جهالات وضلالات فان هذه المقالة تستلزم رفع التعبد بالكتاب والسنة وأنه لم يبق الا تقليد الرجال الذين هم متعبدون بالكتاب والسنة كتعبد من جاء بعدهم على حد سواء فان كان التعبد بالكتاب والسنة مختصا بمن كانوا في العصور السابقة ولم يبق لهؤلاء الا التقليد لمن تقدمهم ولا يتمكنون من معرفة أحكام الله من كتاب الله وسنة رسوله فما الدليل على هذه التفرقة الباطلة والمقالة الزائفة وهل النسخ الا هذا ، سبحانك هذا بهتان عظيم .

المسألة الثالثة : في تجزى الاجتهاد وهو أن يكون العالم قد تحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أولا بل لابد أن يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل فذهب جماعة الى أنه يتجزأ وعزاه الصفي الهندي الى

الوجوب وهي متوقفة على استقراء الأدلة كلها ولا يقدر على ذلك الا المجتهد انتهى . وعبارة التاج السبكي فانه أي قولنا من غير معرفة دليله فصل يخرج الأخذ مع المعرفة فذلك مجتهد إن عرف حق المعرفة والا فهو في ربقة التقليد وان حوم على المأخذ انتهى . وفي البرهان وهذا الحد غير مرضي عندنا فان التقليد مبني على الاتباع المتعري عن أصل الحجة فاذا لم يكن

الأكثرين وحكاه صاحب النكت عن أبي علي الجبائي وأبي عبد الله البصري قال ابن دقيق العيد وهو المختار لأنها قد تمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية حتى تحصل المعرفة بمآخذ أحكامه وإذا حصلت المعرفة بالمآخذ أمكن الاجتهاد قال الغزالي والرافعي يجوز أن يكون العالم منتصبا للاجتهاد في باب دون باب وذهب آخرون إلى المنع لأن المسئلة في نوع من الفقه ربما كان أصلها في نوع آخر منه . احتج الأولون بأنه لولم يتجزأ الاجتهاد لزم أن يكون المجتهد عالما بجميع المسائل واللازم منتف فكثير من المجتهدين قد سئل فلم يجب وكثير منهم سئل عن مسائل فأجاب في البعض وهم مجتهدون بلاخلاف . ومن ذلك ماروى أن مالكا سئل عن أربعين مسئلة فأجاب في أربع منها وقال في الباقي لاأدري . وأجيب بأنه قد يترك ذلك لمانع أوللورع أولعلمه بأن السائل متعنت وقد يحتاج بعض المسائل إلى فريد بحث يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال . واحتج الباقون بأن كل مايقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع وأجيب بأن المفروض حصول جميع مايتعلق بتلك المسئلة ويرد هذا الجواب بمنع حصول مايحتاج اليه المجتهد في مسألة دون غيرها فان من لايقتدر على الاجتهاد في بعض المسائل لايقتدر عليه في البعض الآخر وأكثر علوم الاجتهاد يتعلق بعضها ببعض ويأخذ بعضها بحجزة بعض ولاسيما ماكان من علومه مرجعه إلى ثبوت الملكة فانها إذا تمت كان مقتدرا على الاجتهاد في جميع المسائل وان احتاج بعضها إلى فريد بحث وان نقصت لم يقتدر على شيء من ذلك ولايثق من نفسه لتقصيره ولايثق به الغير لذلك فان ادعى بعض المقصرين بأنه قد اجتهد في مسألة فتلك الدعوى يتبين بطلانها بأن يبحث معه من هو مجتهد اجتهادا مطلقا فانه يورد عليه من المسالك والمآخذ لا يتعلقه (1) قال الزركشي وكلامهم يقتضي تخصيص الخلاف بما إذا عرف بابا دون باب أما مسألة دون مسألة فلا يتجزأ قطعا والظاهر جريان الخلاف في الصورتين وبه صرح الانباري انتهى . ولافرق عند التحقيق في امتناع تجزي الاجتهاد فانهم قد اتفقوا على أن المجتهد لايجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضي وعدم المانع وانما يحصل ذلك للمجتهد المطلق وأما من ادعى الاحاطة بما يحتاج اليه في باب دون باب أو في مسألة دون مسألة فلا يحصل له شيء من غلبة الظن بذلك لأنه لايزال يجوز الغير ماقد بلغ اليه علمه فان قال قد غلب ظنه بذلك فهو مجازف وتتضح مجازفته بالبحث معه .

المسئلة الرابعة : اختلفوا في جواز الاجتهاد للأنبياء صلوات الله عليهم بعد أن أجمعوا على أنه يجوز عقلا تعبدهم بالاجتهاد كغيرهم من المجتهدين حكى هذا الاجماع ابن فورك والأستاذ أبو منصور وأجمعوا أيضا على أنه يجوز لهم الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها حكى هذا الاجماع سليم الرازي وابن حزم وذلك كما قلت وقع من نبينا صلى الله عليه وآله وسلم من إرادته بأن يصالح غطفان على ثمار المدينة وكذلك ما كان قد عزم عليه من ترك تلقيح ثمار المدينة .

فأما اجتهادهم في الأحكام الشرعية والأمور الدينية فقد اختلفوا في ذلك على مذاهب .

الأول ليس لهم ذلك لقدرتهم على النص بنزول الوحي وقد قال سبحانه — ان هو إلا وحي يوحى — والضمير يرجع الى النطق المذكور قبله بقوله — وماينطق عن الهوى — وقد حكى هذا المذهب الأستاذ أبو منصور عن أصحاب الرأي وقال القاضي في التقريب كل من نفى القياس أحال تعبد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالاجتهاد . قال الزركشي وهو ظاهر اختيار ابن حزم . واحتجوا أيضا بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا سئل ينتظر الوحي ويقول ماأنزل علي في هذا شيء كما قال لما سئل عن زكاة الحمير فقال

في تحديد التقليد ماينبئ عن ذلك لم يكن الحد مرضيا انتهى وفيه أيضا بعد ذكر الحدين وهذا خلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوي التحقيق غير أن الأولى في حد التقليد عندنا أن تقول التقليد هو اتباع من لم تقم باتباعه حجة ولم يستند إلى علم فيندرج تحت هذا الحد الأقوال والأفعال وقد خصص معظم الأصوليين حدودهم

(1) قوله لايتعلقه كذا بالأصل وهو تحريف فلعل صوابه مالايتعقله والله أعلم .

لم ينزل على الا هذه الآية الجامعة ـ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ـ وكذا انتظر الوحي في كثير مما سئل عنه . ومن الذاهبين الى هذا المذهب أبو علي وأبو هاشم .

المذهب الثاني : أنه يجوز لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم ولغيره من الأنبياء واليه ذهب الجمهور واحتجوا بأن الله سبحانه خاطب نبيه صلى الله عليه وآله وسلم كما خاطب عباده وضرب له الأمثال وأمره بالتدبر والاعتبار وهو أجل المتفكرين في آيات الله وأعظم المعتبرين . وأما قوله ـ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ـ فالمراد به القرآن لأنهم قالوا إنما يعلمه بشر ولو سلم لم يدل على نفي اجتهاده لأنه صلى الله عليه وآله وسلم إذا كان متعبدا بالاجتهاد و بالوحي لم يكن نطقا عن الهوى بل عن الوحي ، و إذا جاز لغيره من الأمة أن يجتهد بالاجماع مع كونه معرضا للخطأ فلأن يجوز لمن هو معصوم عن الخطأ بالأولى ، وأيضا قد وقع كثيرا منه صلى الله عليه وآله وسلم ومن غيره من الأنبياء فأما منه فمثل قوله أرأيت لو تمضمضت أرأيت لو كان على أبيك دين . وقوله للعباس إلا الإذخر ولم ينتظر الوحي في هذا ولا في كثير مما سئل عنه ، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم « ألا و إني قد أوتيت القرآن ومثله معه » وأما من غيره فمثل قصة داود وسليمان . وأما ما احتج به المانعون من أنه صلى الله عليه وآله وسلم لو جاز له الاجتهاد لجازت مخالفته واللازم باطل . و بيان الملازمة أن ذلك الذي قاله بالاجتهاد هو حكم من أحكام الاجتهاد ومن لوازم أحكام الاجتهاد جواز المخالفة اذ لا قطع بأنه حكم الله لكونه محتملا للاصابة ومحتملا للخطأ فقد أجيب عنه بمنع كون اجتهاده يكون له حكم اجتهاد غيره فان ذلك انما كان لازما لاجتهاد غيره لعدم اقترانه بما اقترن به اجتهاده صلى الله عليه وآله وسلم من الأمر باتباعه . وأما ما احتجوا به من أنه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما تأخر في جواب سؤال سائل فقد أجيب عنه بأنه انما تأخر في بعض المواطن لجواز أن ينزل عليه فيه الوحي الذي عدمه شرط في صحة اجتهاده على أنه قد يتأخر الجواب لمجرد الاستثبات في الجواب والنظر فيما ينبغي النظر فيه في الحادثة كما يقع ذلك من غيره من المجتهدين .

المذهب الثالث : الوقف عن القطع بشيء من ذلك وزعم الصيرفي في شرح الرسالة أنه مذهب الشافعي لأنه حكى الأقوال ولم يختر شيئا منها . واختار هذا القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي ولا وجه للوقف في هذه المسألة لما قدمنا من الأدلة الدالة على الوقوع على أنه يدل على ذلك دلالة واضحة ظاهرة قول الله عز وجل ـ عفا الله عنك لم أذنت لهم ـ فعاتبه على ما وقع منه ولو كان ذلك بالوحي لم يعاتبه . ومن ذلك ما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله ـ لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى ـ أي لو علمت أولا ما علمت آخرا ما فعلت ذلك ومثل ذلك لا يكون فيما عمله صلى الله عليه وآله وسلم بالوحي وأمثال ذلك كثيرة كمعاتبته صلى الله عليه وآله وسلم على أخذ الفداء من أسرى بدر بقوله ـ ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض ـ وكما في معاتبته صلى الله عليه وآله وسلم بقوله تعالى ـ واذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك ـ الى آخر ما قصه الله في ذلك في كتابه العزيز والاستيفاء لمثل هذا يفضي الى بسط طويل وفيما ذكرناه ما يغني عن ذلك ولم يأت المانعون بحجة تستحق المنع أو التوقف لأجلها .

المسألة الخامسة : في جواز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وآله وسلم فذهب الأكثرون الى جوازه ووقوعه . واختاره جماعة من المحققين منهم القاضي ومنهم من منع ذلك كما روى عن أبي علي وأبي هاشم ومنهم من فصل بين الغائب والحاضر فأجازه لمن غاب عن حضرته صلى الله عليه وآله وسلم كما وقع في حديث معاذ دون من كان في حضرته الشريفة صلى الله عليه وآله وسلم .

بالقول ولا معنى للاختصاص به فان الاتباع في الأفعال البينة كالاتباع في الأقوال انتهى وأجيب بأن القول يطلق على الرأي والاعتقاد إطلاقا متعارفا وشاع ذلك حتى صار كأنه حقيقة عرفية أي فهو مجاز مشهور وهو يدخل الحدود ثم ذكر المصنف عن معظم الأصوليين ما حاصله أن أخذ العامي قول المفتي تقليد على الحدّين وعن القاضي أنه ليس بتقليد لأن قول

واختاره الغزالى وابن الصباغ . ونقله الكيا عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ومال اليه امام الحرمين . قال القاضى عبد الوهاب إنه الأقوى على أصول أصحابهم قال ابن فورك بشرط تقريره عليه . وقال ابن حزم إن كان اجتهاد الصحابى فى عصره صلى الله عليه وآله وسلم فى الأحكام كايجاب شىء أو تحريمه فلا يجوز كما وقع من أبى السنا بل من الإفتاء باجتهاده فى الحامل المتوفى عنها زوجها أنها تعتد بأربعة أشهروعشر [1] فأخطأ فى ذلك وان كان اجتهاده فى غير ذلك فيجوز كاجتهادهم فيما يجعلونه علما للدعاء إلى الصلاة لأنه لم يكن فيه إيجاب شريعة يلزم وكاجتهاد قوم بحضرته صلى الله عليه وآله وسلم فيمن هم السبعون ألفا الذين يدخلون الجنة ووجوههم كالقمر ليلة البدر فأخطئوا فى ذلك و بين لهم النبى صلى الله عليه وآله وسلم من هم ولم يعنفهم فى اجتهادهم ، ومنهم من قال وقع ظنا لاقطعا واختاره الآمدى وابن الحاجب ومنهم من قال إنه يجوز للحاضر فى مجلس النبى صلى الله عليه وآله وسلم أن يجتهد إذا أمره بذلك كما وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم من أمره لسعد بن معاذ أن يحكم فى بنى قريظة وان لم يأمره النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يجز له الاجتهاد إلا أن يجتهد و يعلم به النبى صلى الله عليه وآله وسلم فيقرره عليه كما وقع من أبى بكر رضى الله عنه فى سلب القتيل فانه قال لاها الله اذا لايعمد إلى أسد من أسد الله فيعطيك سلبه فقرره النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، والحق ماتقدم من التفصيل بين من كان بحضرته صلى الله عليه وآله وسلم فيما نابه من الأمر و بين من كان غائبا عنها فيجوز له الاجتهاد وقد وقع من ذلك واقعات متعددة كما وقع من عمرو بن العاص من صلاته بأصحابه وكان جنبا ولم يغتسل بل تيمم وقال سمعت الله تعالى يقول ـ ولا تقتلوا أنفسكم ـ فقرره النبى صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك وكما وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم من الأمر بالنداء يوم انصرافه من الأحزاب بأنه «لايصلين أحد إلا فى بنى قريظة» فتخوف ناس من فوت الوقت فصلوا دون بنى قريظة ، وقال آخرون لانصلى إلا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وان فات الوقت فما عنف أحدا من الفريقين ، ومن أدل مايدل على هذا التفصيل تقرير معاذ على اجتهاد رأيه لما بعثه الى اليمن وهو حديث مشهور له طرق متعددة ينتهض مجموعها للحجة كما أوضحنا ذلك فى مجموع مستقل ، ومنه بعثه صلى الله عليه وآله وسلم لعلى قاضيا فقال لاعلم لى بالقضاء فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم «اللهم اهد قلبه وثبت لسانه» أخرجه أبوداود والنسائى وابن ماجه والحاكم فى المستدرك ، ومن ذلك مارواه أحمد فى المسند أن ثلاثة وقعوا على امرأة فى طهر فأتوا عليا يختصمون فى الولد فأقرع بينهم فبلغ النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقال لا أعلم فيها إلا ماقال على و إسناده صحيح وأمثال هذا كثيرة . قال الفخر الرازى فى المحصول الخلاف فى هذه المسئلة لاثمرة له فى الفقه ، وقد اعترض عليه فى ذلك ولا وجه للاعتراض لأن الاجتهاد الواقع من الصحابى إن قرره النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان حجة وشرعا بالتقرير لا باجتهاد الصحابى وان لم يبلغه كان اجتهاد الصحابى فيه الخلاف المتقدم فى قول الصحابى عند من

المفتى حجة فى حق العامى وأشار إلى تأييده لكن بالغ التاج السبكى فى رده وعلى الحد الثانى (فان قلنا إن النبى صلى الله عليه وسلم كان) يجوز له أنه (يقول) الحكم و يثبته (بالقياس) وقوله (بأن يجتهد) تفسير للمراد بالقياس و يؤيده تعبير البرهان بالاجتهاد بدل القياس (فيجوز أن يسمى قبول قوله) أى اعتقاده مع جهل مأخذه (تقليدا لاحتمال أن يكون) قوله

---

(١) قلت قال الشافعى فى الرسالة أخبرنا سفيان بن عيينة عن الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله ابن عتبة عن أبيه أن سبيعة الأسلمية بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها بليال فمر بها أبو السنابل ابن بعكك فقال قد تصنعت للأزواج إنها أربعة أشهر وعشر فذكرت ذلك سبيعة الأسلمية لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال كذب أبو السنابل أوليس كما قال أبو السنابل قد حللت فتزوجى اه و بهذا النقل علمت أن الحامل التى أفتى فيها أبو السنابل واقعة مخصوصة وهى سبيعة الأسلمية لامطلق الحامل المتوفى عنها

قال بجوازه فى عصره صلى الله عليه وآله وسلم (١) وأنكره أو قال بخلافه فليس فى ذلك الاجتهاد فائدة لأنه قد بطل بالشرع .

المسألة السادسة : فيما ينبغى للمجتهد أن يعمله فى اجتهاده و يعتمد عليه فعليه أوّلا أن ينظر فى نصوص الكتاب والسنة فان وجد ذلك فيهما قدمه على غيره فان لم يجده أخذ بالظواهر منهما وما يستفاد بمنطوقهما ومفهومهما فان لم يجد نظر فى أفعال النبى صلى الله عليه وآله وسلم ثم فى تقريراته لبعض أمته ثم فى الإجماع إن كان يقول بحجيته ثم فى القياس على مايقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك العلة كلا أو بعضا ، وما أحسن ماقاله الامام الشافعى فيما حكاه عنه الغزالى أنها إذا وقعت الواقعة للمجتهد فليعرضها على نصوص الكتاب فان أعوزه عرضها على الخبر المتواتر ثم الآحاد فان أعوزه لم يخض فى القياس بل يلتفت الى ظواهر الكتاب فان وجد ظاهرا نظر فى المخصصات من قياس وخبر فان لم يجد مخصصا حكم به وان لم يعثر على ظاهر من كتاب ولا سنة نظر الى المذاهب فان وجدها مجمعا عليها اتبع الاجماع وان لم يجد إجماعا خاض فى القياس و يلاحظ القواعد الكلية أوّلا و يقدمها على الجزئيات كما فى القتل بالمثقل فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم فان عدم قاعدة كلية نظر فى النصوص ومواقع الاجماع فان وجدها فى معنى واحد ألحق به والا انحدر به إلى القياس فان أعوزه تمسك بالشبه ولايعوّل على طرد انتهى ، و إذا أعوزه ذلك كله تمسك بالبراءة الأصلية وعليه عند التعارض بين الأدلة أن يقدم طريق الجمع على وجه مقبول فان أعوزه ذلك رجع إلى الترجيح بالمرجحات التى سيأتى ذكرها إن شاء الله تعالى . قال الماوردى الاجتهاد بعد النبى صلى الله عليه وآله وسلم ينقسم إلى ثمانية أقسام : أحدها ماكان الاجتهاد مستخرجا من معنى النص كاستخراج علة الربا فهذا صحيح عند القائلين بالقياس . ثانيها مااستخرجه من شبه النص كالعبد لتردد شبهه بالحر فى أنه يملك لأنه مكلف وشبهه بالبهيمة فى أنه لايملك لأنه مملوك فهذا صحيح غير مرفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له غير أن المنكرين له جعلوه داخلا فى عموم أحد الشبهين . ثالثها ما كان مستخرجا من عموم النص كالذى بيده عقدة النكاح فى قوله ـ أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح ـ فانه (٢) من إجماع النص أحدهما وهذا صحيح بتوصيل بالترجيح اليه رابعها : مااستخرج من إجماع النص كقوله فى المتعة ـ ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ـ فيصح الاجتهاد فى قدر المتعة باعتبار حال الزوجين . خامسها مااستخرج من أحوال النص كقوله فى التمتع ـ فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم ـ فاحتمل صيام السبعة إذا رجع فى طريقه واذا رجع إلى أهله فيصح الاجتهاد فى تغليب إحدى الحالتين على الأخرى . سادسها مااستخرج من دلائل النص كقوله ـ لينفق ذوسعة من سعته ـ فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر بمدين بأن أكثر ماجاءت به السنة فى فدية الأذى أن لكل مسكين مدين واستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمد بأنه أقل ماجاءت به السنة فى كفارة الوطء أن لكل مسكين مدا . سابعها مااستخرج من أمارات النص كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه من قوله تعالى ـ وعلامات و بالنجم هم يهتدون ـ فيكون الاجتهاد فى القبلة بالأمارات والدلائل عليها من هبوب الرياح ومطالع

(١) كذا بالأصل وفى العبارة سقط ولعله و إن بلغه وأنكره الخ

(٢) كان محل هذا البياض بالأصل الذى قدرلنا كلتين خلط فيهما الكاتب تخليطا فاحشا بكتب كلمة على أخرى فى الكلمتين والأولى أشبه بيم والثانية أشبه باستخراج و يظهر لنا أن فى العبارة سقطا وتحريفا ولعل أصل الماوردى والمؤلف هكذا فانه يعم الولى والزوج و يستخرج من عموم النص أحدهما والله أعلم

ناشئا (عن اجتهاد منه) عليه الصلاة والسلام (وان قلنا) إنه (لا) يجوز له أنه (يجتهد وانما) كان (يقول) ما يقوله من الأحكام قولا ناشئا (عن وحى) بدليل قوله تعالى (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى) فانه يدل على أن جميع مايصدر عنه عليه الصلاة والسلام ناشىء عن الوحى فلا يسمى قبول قوله تقليدا لعدم صدق حده حينئذ عليه (لاستناده إلى الوحى)

النجوم

النجوم ثامنها مااستخرج من غير نص ولا أصل فاختلف فى صحة الاجتهاد فقيل لايصح حتى يقترن بأصل ، وقيل يصح لأنه فى الشرع أصل انتهى . وعندى أن من استكثر من تتبع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وجعل كل ذلك دأبه ووجه اليه همته واستعان بالله عز وجل واستمد منه التوفيق وكان معظم همه ومرمى قصده الوقوف على الحق والعثور على الصواب من دون تعصب لمذهب من المذاهب وجد فيهما مايطلبه فانهما الكثير الطيب والبحر الذى لاينزف والنهر الذى يشرب منه كل وارد عليه العذب الزلال والمعتصم الذى يأوى إليه كل خائف فاشدد يديك على هذا فانك إن قبلته بصدر منشرح وقلب موفق وعقل قد حلت به الهداية وجدت فيهما كل ماتطلبه من أدلة الأحكام التى تريد الوقوف على دلائلها كائنا ماكان ، فان استبعدت هذا المقال واستعظمت هذا الكلام وقلت كما قاله كثير من الناس إن أدلة الكتاب والسنة لا تفى بجميع الحوادث فمن نفسك أتيت ومن قبل تقصيرك أصبت وعلى نفسها براقش تجنى وانما تنشرح لهذا الكلام صدور قوم وقلوب رجال مستعدين لهذه الرتبة العلية :

لاتعذل المشتاق فى أشواقه ... حتى تكون حشاك فى أحشائه

لايعرف الشوق إلا من يكابده ... ولا الصبابة إلا من يعانيها

دع عنك تعنيفى وذق طعم الهوى ... فاذا هويت فعند ذلك عنف

المسئلة السابعة : اختلفوا فى المسائل التى كل مجتهد فيها مصيب والمسائل التى الحق فيها مع واحد من المجتهدين ، وتلخيص الكلام فى ذلك يحصل فى فرعين :

الفرع الأول : العقليات ، وهى على أنواع . الأول ما يكون الغلط فيه مانعا من معرفة الله ورسوله كما فى اثبات العلم بالصانع والتوحيد والعدل . قالوا فهذه الحق فيها واحد فمن أصابه أصاب الحق ومن أخطاه فهو كافر . النوع الثانى مثل مسئلة الرؤية وخلق القرآن وخروج الموحدين من النار ومايشابه ذلك فالحق فيها واحد فمن أصابه فقد أصاب ومن أخطأه فقيل يكفر ، ومن القائلين بذلك الشافعى فمن أصحابه من حمله على ظاهره ومنهم من حمله على كفران النعم . النوع الثالث إذا لم تكن المسئلة دينية كما فى تركب الأجسام من ثمانية أجزاء وانحصار اللفظ فى المفرد والمؤلف قالوا فليس المخطئ فيها بآثم ولا المصيب فيها بمأجور إذ هذه ومايشابهها يجرى مجرى الاختلاف فى كون ملكه (١) أكبر من المدينة أوأصغر منها ، وقد حكى ابن الحاجب فى المختصر أن المصيب فى العقليات واحد ثم حكى عن العنبرى أن كل مجتهد فى العقليات مصيب وحكى أيضا عن الجاحظ أنه لاإثم على المجتهد بخلاف المعاند ، قال الزركشى (٢) وأما الحق فجعل الحق فيها واحدا ولكنه يجعل المخطئ فى جميعها غير آثم . قال ابن السمعانى وكان العنبرى يقول فى مثبتى القدر هؤلاء عظموا الله وفى نافى القدر هؤلاء نزهوا الله وقد استبشع هذا القول منه فانه يقتضى تصويب اليهود والنصارى وسائر الكفار فى اجتهادهم قال ولعله اراد أصول الديانات التى اختلف فيها أهل القبلة كالرؤية وخلق الأفعال ونحوه . وأما مااختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والمجوس فهذا مما يقطع فيه بقول أهل الاسلام . قال القاضى فى مختصر التقريب اختلفت الروايات عن العنبرى فقال فى أشهر الروايتين انما أصوب كل مجتهد فى الذين يجمعهم الله وأما الكفرة فلايصوبون وفى رواية

أى العلم بذلك فالقائل لقوله يعلم من أين أخذه والصحيح جواز اجتهاده صلى الله عليه وآله وسلم ووقوعه ولا يكون إلا صوابا وذلك للأدلة المبينة فى المطولات . والجواب عن الاستدلال السابق أنه يجوزأن يكون معناه وما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ما القرآن إلا وحى يوحى (وأما

(١) لعل أصل المؤلف إذ هذه وما يشابهها يجرى الاختلاف فيها مجرى الاختلاف فى كون مملكة كذا أكبر الخ والله أعلم .

(٢) كذا بالأصل ولعله وأما الجبائى والله أعلم .

عنه أنه صوّب الكافرين المجتهدين دون الراكبين البدعة قال ونحن نتكلم معهما يعني العنبري والجاحظ فنقول أنتما أولا محجوجان بأن الاجماع قبلكما و بعدكما . ثانيا ان أردتما بذلك مطابقة الاعتقاد للمعتقد فقد خرجتما عن حيز العقلاء وانخرطتما في سلك الأنعام وان أردتما الخروج عن عهدة التكليف ونفي الحرج كما نقل عن الجاحظ فالبراهين العقلية من الكتاب والسنة والاجماع الخارجة عن حد الحصر ترد هذه المقالة وأما تخصيص التصويب بأهل الملة الاسلامية فنقول مما خاض فيه المسلمون القول بخلق القرآن وغيرذلك مما يعظم خطره وأجمعوا قبل العنبري على أنه يجب على المرء إدراك بطلانه ، وقد حكى القاضي أيضا في موضع آخر عن داود بن علي الأصفهاني إمام مذهب الظاهر أنه قال بمثل قول العنبري وحكى قوم عن العنبري والجاحظ أنهما قالا ذلك فيمن علم الله من حاله استفراغ الوسع في طلب الحق من أهل ملتنا وغيرهم وقد نحا الغزالي نحو هذا المنحى في كتاب التفرقة بين الاسلام والزندقة . وقال ابن دقيق العيد ما نقل عن العنبري والجاحظ ان أراد ان كل واحد من المجتهدين مصيب لما في نفس الأمر فباطل وان أريد به أن من بذل الوسع ولم يقصر في الأصوليات يكون معذورا غير معاقب فهذا أقرب لأنه قد يعتقد فيه أنه لو عوقب وكلف بعد استفراغه غاية الجهد لزم تكليفه بما لا يطاق قال وأما الذي حكى عنه من الاصابة في العقائد القطعية فباطل قطعا ولعله لا يقوله ان شاء الله تعالى . وأما المخطئ في الأصول والمجتهد فلا شك في تأثيمه وتفسيقه وتضليله . واختلف في تكفيره وللأشعري قولان . قال إمام الحرمين وابن القشيري وغيرهما وأظهر مذهبه ترك التكفير وهو اختيار القاضي في كتاب المتأولين وقال ابن عبد السلام رجع الامام أبو الحسن الأشعري عند موته عن تكفير أهل القبلة لأن الجهل بالصفات ليس جهلا بالموصوف . قال الزركشي وكان الامام أبو سهل الصعلوكي لا يكفر فقيل له ألا تكفر من يكفرك فعاد إلى القول بالتكفير وهذا مذهب المعتزلة فهم يكفرون خصومهم و يكفر كل فريق منهم الآخر وقد حكى إمام الحرمين عن معظم أصحاب الشافعي ترك التكفير وقال انما يكفر من جهل وجود الرب أو علم وجوده ولكن فعل فعلا أو قال قولا أجمعت الأمة على أنه لا يصدر ذلك إلا عن كافر انتهى . واعلم أن التكفير لمجتهدي الاسلام بمجرد الخطأ في الاجتهاد في شيء من مسائل العقل عقبة كئود لا يصعد إليها إلا من لا يبالي بدينه ولا يحرص عليه لأنه مبني على شفا جرف هار وعلى ظلمات بعضها فوق بعض وغالب القول به ناشئ عن العصبية و بعضه ناشئ عن شبه واهية ليست من الحجة في شيء ولا يحل التمسك بها في أيسر أمر من أمور الدين فضلا عن هذا الأمر الذي هو مزلة الأقدام ومدحضة كثير من علماء الاسلام . والحاصل أن الكتاب والسنة ومذهب خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم يدفع ذلك دفعا لا شك فيه ولا شبهة فإياك أن تغتر بقول من يقول منهم إنه يدل على ما ذهب إليه الكتاب والسنة فان ذلك دعوى باطلة مترتبة على شبهة داحضة وليس هذا المقام مقام بسط الكلام على هذا المرام فموضعه علم الكلام .

الفرع الثاني : المسائل الشرعية فمذهب الجمهور ومنهم الأشعري والقاضي أبو بكر الباقلاني ومن المعتزلة أبو الهذيل وأبو علي وأبو هاشم وأتباعهم إلى أنها تنقسم إلى قسمين .

الأول : ما كان منها قطعيا معلوما بالضرورة أنه من الدين كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وتحريم الزنا والخمر فليس كل مجتهد فيها بمصيب بل الحق فيها واحد فالموافق له مصيب والمخطئ غير معذور وكفره جماعة منهم لمخالفته الضروري وان كان فيها دليل قاطع وليست من الضروريات الشرعية فقيل إن قصر فهو مخطئ آثم وان لم يقصر فهو مخطئ غير آثم قال ابن السمعاني و يشبه أن يكون

سبب

الاجتهاد فهو) اصطلاحا (بذل) بالمعجمة (الوسع) بضم الواو المقدور أي صرف المفتي تمام المقدور من النظر في الأدلة (في بلوغ الغرض) أي الوصول إليه والغرض ما لأجله اقدام الفاعل على الفعل ومن لازم ذلك أن يكون مقصودا فوصفه بالمقصود في قوله (المقصود) من وصف الشيء بلازمه

سبب غموضها امتحانا من الله لعباده ليفاضل بينهم فى درجات العلم ومراتب الكرامة كما قال تعالى ـ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ـ وقال ـ وفوق كل ذى علم عليم ـ .

القسم الثانى : المسائل الشرعية التى لاقاطع فيها ، وقد اختلفوا فى ذلك اختلافا طويلا واختلف النقل عنهم فى ذلك اختلافا كثيرا فذهب جمع جمّ إلى أن كل قول من أقوال المجتهدين فيها حق وأن كل واحد منهم مصيب وحكاه الماوردى والرويانى عن الأكثرين . قال الماوردى وهو قول أبى الحسن الأشعرى والمعتزلة ، وذهب أبو حنيفة ومالك والشافعى وأكثر الفقهاء إلى أن الحق فى أحد الأقوال ولم يتعين لنا وهو عند الله متعين لاستحالة أن يكون الشيء الواحد فى الزمان الواحد فى الشخص الواحد حلالا وحراما وقد كان الصحابة رضى الله عنهم يخطئ بعضهم بعضا ويعترض بعضهم على بعض ولو كان اجتهاد كل مجتهد حقا لم يكن للتخطئة وجه ، ثم اختلف هؤلاء بعد اتفاقهم على أن الحق واحد هل كل مجتهد مصيب أم لا فعند مالك والشافعى وغيرهما أن المصيب منهم واحد وان لم يتعين وأن جميعهم مخطئ إلا ذلك الواحد وقال جماعة منهم أبو يوسف إن كل مجتهد مصيب وان كان الحق مع واحد وقد حكى بعض أصحاب الشافعى عن الشافعى مثله ، وأنكر ذلك أبو اسحق المروزى وقال إنما نسبه اليه قوم من المتأخرين ممن لامعرفة له بمذهبه . قال القاضى أبو الطيب الطبرى واختلف النقل عن أبى حنيفة فنقل عنه أنه قال فى بعض المسائل كقولنا وفى بعضها كقول أبى يوسف وقد روى عن أهل العراق وأصحاب مالك وابن شريح وأبى حامد بمثل قول أبى يوسف واستدل ابن كج على هذا باجماع الصحابة على تصويب بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه ولا يجوز إجماعهم على خطأ . قال ابن فورك فى المسئلة ثلاثة أقوال : أحدها أن الحق فى واحد وهو المطلوب وعليه دليل منصوب فمن وضع النظر موضعه أصاب ومن قصر عنه وفقد الصواب فهو مخطئ ولا إثم عليه ولانقول إنه معذور لأن المعذور من يسقط عنه التكليف لعذر فى تركه كالعاجز عن القيام فى الصلاة وهو عندنا قد كلف إصابة العين لكنه خفف أمر خطابه وأجر على قصده الصواب وحكمه نافذ على الظاهر وهذا مذهب الشافعى وأكثر أصحابه وعليه نص فى كتاب الرسالة وأدب القاضى . والثانى أن الحق واحد إلا أن المجتهدين لم يتكلفوا إصابته وكلهم مصيبون لما كلفوا من الاجتهاد وان كان بعضهم مخطئا ، والثالث أنهم كلفوا الرد الى الأشبه على طريق الظن انتهى ، وذهب قوم إلى أن الحق واحد والمخالف له مخطئ آثم ويختلف خطؤه على قدر مايتعلق به الحكم فقد يكون كبيرة وقد يكون صغيرة ، ومن القائلين بهذا القول الأصم والمريسى وابن علية وحكى عن أهل الظاهر وعن جماعة من الشافعية وطائفة من الحنفية وقد طوّل أئمة الأصول الكلام فى هذه المسئلة وأوردوا من الأدلة مالا تقوم به الحجة واستكثر من ذلك الرازى فى المحصول ولم يأتوا بما يشفى طالب الحق .

وههنا دليل يرفع النزاع ويوضح الحق ايضاحا لايبقى بعده ريب لمرتاب وهو الحديث الثابت فى الصحيح من طرق أن الحاكم اذا اجتهد فأصاب فله أجران وان اجتهد فأخطأ فله أجر فهذا الحديث يفيدك أن الحق واحد وأن بعض المجتهدين يوافقه فيقال له مصيب ويستحق أجرين وبعض المجتهدين يخالفه ويقال له مخطئ واستحقاقه الأجر لايستلزم كونه مصيبا واسم الخطأ عليه لايستلزم أن لا يكون له أجر فمن قال كل مجتهد مصيب وجعل الحق متعددا بتعدد المجتهدين فقد أخطأ خطأ بينا وخالف الصواب مخالفة ظاهرة فان النبى صلى الله عليه وآله وسلم جعل المجتهدين قسمين قسما مصيبا وقسما مخطئا ولو كان كل واحد منهم مصيبا لم يكن لهذا التقسيم معنى ، وهكذا

إلا أن لايريد الغرض بالفعل بل مايمكن أن يكون غرضا ومن فى قوله (من العلم) اماصلة المقصود على أن المراد بالعلم التصديقات المترتبة للاستدلال وبالغرض المقصود منه الحكم الشرعى المطلوب إثباتا أونفيا وبلوغه هو علمه وإما لبيان الغرض المقصود على أن المراد بالعلم هو علم

من قال إن الحق واحد ومخالفه آثم فان هذا الحديث يرد عليه رداً بينا و يدفعه دفعا ظاهرا لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سمى من لم يوافق الحق في اجتهاده مخطئا ورتب على ذلك استحقاقه للأجر فالحق الذي لاشك فيه ولا شبهة أن الحق واحد ومخالفه مخطئ مأجور اذا كان قد وفى الاجتهاد حقه ولم يقصر في البحث بعد احرازه لما يكون به مجتهدا ، ومما يحتج به على هذا حديث القضاة ثلاثة فانه لو لم يكن الحق واحدا لم يكن للتقسيم معنى ومثله قوله صلى الله عليه وآله وسلم لأمير السرية وان طلب منك أهل حصن النزول على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله فانك لاتدرى أتصيب حكم الله فيهم أم لا . وما أشنع ماقاله هؤلاء الجاعلون لحكم الله عزوجل متعددا بتعداد المجتهدين تابعا لما يصدر عنهم من الاجتهادات فان هذه المقالة مع كونها مخالفة للأدب مع الله عزوجل ومع شريعته المطهرة هي أيضا صادرة عن محض الرأى الذى لم يشهد له دليل ولا عضدته شبهة تقبلها العقول وهي أيضا مخالفة لاجماع الأمة سلفها وخلفها فان الصحابة ومن بعدهم في كل عصر من العصور مازالوا يخطئون من خالف في اجتهاده ماهو أنهض مما تمسك به ومن شك في ذلك وأنكره فهو لايدرى بما في بطون الدفاتر الاسلامية بأسرها من التصريح في كثير من المسائل بتخطئة بعضهم لبعض واعتراض بعضهم على بعض ، وأما الاستدلال من القائلين بهذه المقالة بمثل قصة داود وسليمان فهو عليهم لالهم فان الله سبحانه وتعالى صرح في كتابه العزيز بأن الحق هو ماقاله سليمان ولو كان الحق بيد كل واحد منهما لما كان لتخصيص سليمان بذلك معنى ، وأما استدلالهم بمثل قوله تعالى ـ ماقطعتم من لينة أوتركتموها قائمة على أصولها فباذن الله ـ فهو خارج عن محل النزاع لأن الله سبحانه قد صرح في هذه الآية بأن ماوقع منهم من القطع والترك هو باذنه عزوجل فأفاد ذلك أن حكمه في هذه الحادثة بخصوصها هو كل واحد من الأمرين وليس النزاع إلا فيما لم يرد النص فيه بخصوصها هو كل واحد من الأمرين (١) وأن حكمه على التخيير بين أمور يختار المكلف ماشاء منها كالواجب المخير أو أن حكمه يجب على الكل حتى يفعله البعض فيسقط عن الباقين كفروض الكفايات فتدبر هذا وافهمه حق فهمه ، وأما استدلالهم بتصويب كل طائفة ممن صلى قبل الوصول إلى بني قريظة لمن خشى فوت الوقت وممن ترك الصلاة حتى وصل الى بني قريظة امتثالا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لايصلين أحد إلا في بني قريظة » فالجواب عنه كالجواب عما قبله على أن ترك التثريب لمن قد عمل باجتهاده لايدل على أنه قد أصاب الحق بل يدل على أنه قد أجزأه ماعمله باجتهاده وصح صدوره عنه لكونه قد بذل وسعه في تحرى الحق وذلك لايستلزم أن يكون هو الحق الذى طلبه الله من عباده وفرق بين الاصابة والصواب فان إصابة الحق هو الموافقة بخلاف الصواب فانه قد يطلق على من أخطأ الحق ولم يصبه من حيث كونه قد فعل ما كلف به واستحق الأجر عليه وان لم يكن مصيبا للحق وموافقا له ، واذا عرفت هذا حق معرفته لم تحتج إلى زيادة عليه وقد حرر الصفى الهندى هذه المسألة وما فيها من المذاهب تحريرا جيدا فقال الواقعة التى وقعت إما أن يكون عليها نص أولا فان كان الأول فاما أن يجده المجتهد أولا الثانى على قسمين لأنه إما أن يقصر في طلبه أولا يقصر فان وجده وحكم بمقتضاه فلا كلام وان لم يحكم بمقتضاه فان كان مع العلم بوجه دلالته على المطلوب فهو مخطئ وآثم وفاقا و إن لم يكن مع العلم ولكن قصر في البحث عنه فكذلك وان لم يقصر بل بالغ في الاستكشاف والبحث ولم يعثر على وجه دلالته

الحكم المذكور وإما للتبعيض لأن علم الحكم من جملة أفراد العلم (ليحصل) أى ذلك الغرض (له) أى لذلك الباذل خرج بذل غير الفقى و بذل الفقى مادون وسعه أو وسعه في بلوغ العلم بحكم غير شرعى أو شرعى ليحصل لغيره كالمعلم ويجوز أن لايريد تعريف الاجتهاد الشرعى

(١) كذا بالأصل ولا يخفى عليك ركة هذه العبارة وان كان المراد ظاهرا فلعل الأصل فيما لم يرد النص فيه بخصوصه أن حكم الله فيه هو كل واحد من الأمرين .

على المطلوب فحكمه حكم مالم يجده مع الطلب الشديد وسيأتى . وان لم يجده فان كان التقصير فى الطلب فهو مخطئ وآثم وان لم يقصر بل بالغ فى التنقيب عنه وأفرغ الوسع فى طلبه ومع ذلك لم يجده فان خفى عليه الراوى الذى عنده النص أوعرفه ومات قبل وصوله اليه فهوغير آثم قطعا وهل هو مخطئ أومصيب على الخلاف الآتى فيما لا نص فيه والأولى بأن يكون مخطئا ، وأما التخيير يقال فيها [1] فاما أن يقال لله فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين أولا بل اجماع وتابع لاجتهاد المجتهدين فهذا الثانى من قول من قال كل مجتهد مصيب وهو مذهب جمهور المتكلمين كالشيخ أبى الحسن الأشعرى والقاضى والغزالى والمعتزلة كأبى الهذيل وأبى على وأبى هاشم وأتباعهم ونقل عن الشافعى وأبى حنيفة والمشهور عنهما خلافه . فان لم يوجد فى الواقعة حكم معين فهل وجد فيها مالو حكم الله تعالى فيها بحكم لما حكم الا به أو لم يوجد ذلك والأول هو القول بالأشبه وهو قول كثير من المصوبين واليه صار أبو يوسف ومحمد بن الحسن وابن شريح فى احدى الروايتين عنه قال وأما الثانى فقول الخلص من المصوبة انتهى .

المسألة الثامنة : لايجوز أن يكون لمجتهد فى مسئلة قولان متناقضان فى وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد لأن دليلهما ان تعادلا من كل وجه ولم يمكن الجمع ولا الترجيح وجب عليه الوقف وان أمكن الجمع بينهما وجب عليه المصير الى الصورة الجامعة بينهما و إن ترجح أحدهما على الآخر تعين عليه الأخذ به و بهذا يعلم امتناع أن يكون له قولان متناقضان فى وقت واحد باعتبار شخص واحد . وأما فى وقتين فجائز لجواز تغير الاجتهاد الأول وظهور ماهو أولى بأن يأخذ به مما كان قد أخذ به . وأما بالنسبة الى شخصين فيكون ذلك على اختلاف المذهبين المعروفين عند تعادل الأمارتين ، فمن قال بالتخيير جوّز ذلك له ومن قال بالوقف لم يجوّز ، فان كان للمجتهد قولان واقعان فى وقتين فالقول الآخر رجوع عن القول الأول بدلالته على تغير اجتهاده الأول . و إذا أفتى المجتهد مرة بما أدى اليه اجتهاده ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة فاما أن يكون ذاكرا لطريق الاجتهاد الأول أو لا يكون ذاكرا فان كان ذاكرا جازله الفتوى به وان نسيه لزمه أن يستأنف الاجتهاد فان أداه اجتهاده الى خلاف فتواه فى الأول أفتى بما أدى اليه اجتهاده ثانيا وان أدى الى موافقة ماقد أفتى به أولا [2] وان لم يستأنف الاجتهاد لم يجزله الفتوى . قال الرازى فى المحصول ولقائل أن يقول لما كان الغالب على ظنه أن الطريق الذى تمسك به كان طريقا قويا حصل له الآن ظن أن ذلك القوى حق جازله الفتوى به لأن العمل بالظن واجب وأما إذا حكم المجتهد باجتهاده فليس له أن ينقضه إذا تغير اجتهاده وترجح له مايخالف الاجتهاد الأول لأن ذلك يؤدى الى عدم استقرار الأحكام الشرعية . وهكذا ليس له أن ينقض باجتهاده ماحكم به حاكم آخر باجتهاده لأنه يؤدى الى ذلك و يتسلسل وتفوت مصلحة نصب الحكام وهى فصل الخصومات مالم يكن ماحكم به الحاكم الأول مخالفا لدليل قطعى فان كان مخالفا للدليل القاطع نقضه اتفاقا ، و إذا حكم المجتهد بما يخالف اجتهاده فحكمه باطل

بل تعريف مطلق الاجتهاد فلا يحتاج الى التقييد بالمفتى ولا بالحكم الشرعى بل يجب تركه و إذا علم معنى الاجتهاد (فالمجتهد) أى من هو بصفة الاجتهاد المطلق المنصرف اليه الاسم عند الاطلاق ولا يكون إلا كامل الآلة فى الاجتهاد فقوله (ان كان كامل الآلة فى الاجتهاد) أى بسببه ومن جهته

---

(١) قوله وأما التخيير يقال فيها الخ كذا هذه العبارة بالأصل الذى وقع لنا وعوارها ظاهر فلعل الصواب وأما التى لانص فيها فاما أن يقال لله فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين أولا بل إجماع أو تابع الخ أى بل فيها إجماع المجتهدين أوحكم تابع لاجتهادهم والله أعلم .

(٢) كذا بالأصل من غير ذكر الجواب الذى يتم به الكلام ولعله حذفه للعلم به من المقام والتقدير فالأمر ظاهر أوفذاك أو فيها .

لأنه متعبد بما أدّى اليه اجتهاده وليس له أن يقول بما يخالفه ولا يحل له أن يقلد مجتهدا آخر فيما يخالف اجتهاده بل يحرم عليه التقليد مطلقا إذا كان قد اجتهد فى المسئلة فأدّاه اجتهاده الى حكم ولا خلاف فى هذا . وأما قبل أن يجتهد فالحق أنه لايجوز له تقليد مجتهد آخر مطلقا . وقيل يجوز له فيما يخصه من الأحكام لافيما لايخصه فلا يجوز . وقيل يجوز له تقليد من هو أعلم منه . وقيل يجوز له أن يقلد مجتهدا من مجتهدى الصحابة ولأهل الأصول فى هذه المباحث كلام طويل وليست محتاجة إلى التطويل فان القول فيها لامستند له الا محض الرأى .

المسئلة التاسعة : فى جواز تفويض المجتهد . قال الرازى فى المحصول اختلفوا فى أنه هل يجوز أن يقول الله تعالى للنبى صلى الله عليه وآله وسلم أوللعالم احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب فقطع بوقوعه موسى بن عمران من المتزلة وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه وتوقف الشافعى فى امتناعه وجوازه وهو المختار انتهى . ولاخلاف فى جواز التفويض إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم أوالمجتهد أن يحكم بما رآه بالنظر والاجتهاد وإنما الخلاف فى تفويض الحكم بما شاء المفوض وكيف اتفق له . واستدل من قال بالجواز بأنه ليس بممتنع لذاته والأصل عدم امتناعه لغيره وهذا الدليل ساقط جدا وتفويض من كان ذاعلم بأن يحكم بما أرادمن غير تقييد بالنظر والاجتهاد مع كون الأحكام الشرعية تختلف مسالكها وتتباين طرائقها ولاعلم للعبد بما عندالله عز وجل فيها ولابما هو الحق الذى يريده من عباده ولاينبغى لمسلم أن يقول بجوازه ولايتردد فى بطلانه فان العالم الجامع لعلوم الاجتهاد المتمكن من النظر والاستدلال إذابحث وفحص وأعطى النظرحقه فليس معه الا مجرد الظن بأن ذلك الذى رجحه وقاله هوالحق الذى طلبه الله عز وجل فكيف يحل له أن يقول ماأراد و يفعل مااختار من دون نظر واجتهاد وكيف يجوز مثل ذلك على الله عزوجل مع القطع بأن هذا العالم الذى زعم الزاعم جواز تفويضه مكلف بالشريعة الاسلامية لأنه واحد من أهلها مأخوذ بما أخذوا به مطلوب منه ماطلب منهم فما الذى رفع عنه التكليف الذى كلف به غيره وماالذى أخرجه عما كان فيه من الخطاب بما كلف به وهل هذه المقالة الامجرد جهل بحت ومجازفة ظاهرة وكيف يصح أن يقال بتفويض العبد مع جهله بما فى أحكام الله من المصالح فان من كان هذا قديقع اختياره على مافيه مصلحة وعلى مالامصلحة فيه . وأما الاستدلال بقوله سبحانه ـ كل الطعام كان حلالبنى اسرائيل إلاماحرم اسرائيل على نفسه ـ فهو خارج عن محل النزاع لأن هذا تفويض لنبى من أنبياء الله وهم معصومون من الخطأ و إذاوقع منهم نادرا فلايقرون عليه وجميع إصدارهم و إيرادهم هو بوحى من الله عزوجل أو باجتهاد يقرره الله عزوجل و يرضاه وهكذا يقال فيما استدلوابه من اجتهادات نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ووقوع الجوابات منه على ماسئله من دون انتظار الوحى و بمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لواستقبلت من أمرى مااستدبرت» و بمثل قوله لما سمع أبيات قتيلة بنت الحرث «لو بلغنى هذا لمننت عليه» أى على أخيها النضر بن الحرث أحد أسرى بدر والقصة والشعر معروفان . وأما اعتذار من اعتذر عن القائل بصحة ذلك بأنه انما قال بالجواز ولم يقل بالوقوع فليس هذا الاعتذار بشىء فان تجويز مثل هذا على الله عز وجل مما لايحل لمسلم أن يقول به . وقد عرفت أنه لا خلاف فى جواز التفويض الى الأنبياء والى المجتهدين بالنظر والاجتهاد فليس محل النزاع الا التفويض الى من كان من أهل العلم أن يحكم بما شاء وكيف اتفق وحينئذ يتبين لك أن غالب ماجاءوابه جهل على جهل وظلمات بعضها فوق بعض .

بأن استكمل مايتوقف عليه (كما) أى كالا مثل الكمال الذى (تقدم) بيانه اما تأكيد لدفع توهم المسامحة ببعض مايعتبر فى الاجتهاد فى الحكم المذكور أواحتراز عن مجتهدى المذهب والفتوى وان لم يتقدم لهما ذكر اذهما مجتهدان لم يكمل فيهما آلة الاجتهاد وان كان الذى

الفصل الثاني

فى التقليد وما يتعلق به من أحكام المفتى والمستفتى وفيه ست مسائل

المسئلة الأولى : فى حد التقليد والمفتى والمستفتى . أما التقليد فأصله فى اللغة مأخوذ من القلادة التى يقلد غيره بها ومنه تقليد الهدى فكأن المقلد جعل ذلك الحكم الذى قلدفيه المجتهد كالقلادة فى عنق من قلده [1] وفى الاصطلاح هوالعمل بقول الغير من غيرحجة فيخرج العمل بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعمل بالاجماع ورجوع العامى الى المفتى ورجوع القاضى الى شهادة العدول فانها قدقامت الحجة فى ذلك ، أما العمل بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبالاجماع فقد تقدم الدليل على ذلك فى مقصد السنة وفى مقصد الاجماع ، وأما رجوع القاضى الى قول الشهود فالدليل عليه مافى الكتاب والسنة من الأمر بالشهادة والعمل بها ، وقد وقع الاجماع على ذلك ، وأما رجوع العامى الى قول المفتى فللاجماع على ذلك ويخرج عن ذلك قبول رواية الرواة فانه قد دل الدليل على قبولها ووجوب العمل بها وأيضا ليست قول الراوى بل قول من روى عنه إن كان ممن تقوم به الحجة . وقال ابن الهمام فى التحرير التقليد العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة وهذا الحد أحسن من الذى قبله . وقال القفال هو قبول قول القائل وأنت لاتعلم من أين قاله . وقال الشيخ أبو حامد والأستاذ أبو منصور هو قبول القول من غيرحجة تظهرعلى قوله . وقيل هوقبول قول الغير دون حجته أى حجة القول . والأولى أن يقال هوقبول رأى من لاتقوم به الحجة بلاحجة وفوائد هذه القيود معروفة بما تقدم . وأما المفتى فهو المجتهد ، وقد تقدم بيانه ومثله قول من قال إن المفتى للفقيه لأن المراد به المجتهد فى مصطلح أهل الأصول . والمستفتى من ليس بمجتهد أومن ليس بفقيه وقد عرفت من حد المقلد على جميع الحدود المذكورة أن قبول قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم والعمل به ليس من التقليد فى شىء ، لأن قوله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله نفس الحجة . قال القاضى حسين فى التعليق لاخلاف أن قبول قول غير النبى صلى الله عليه وآله وسلم من الصحابة والتابعين يسمى تقليدا ، وأما قبول قوله صلى الله عليه وآله وسلم فهل يسمى تقليدا فيه وجهان يبتنيان على الخلاف فى حقيقة التقليد ماذا هو وذكر الشيخ أبو حامد أن الذى نص عليه الشافعى أنه يسمى تقليدا فانه قال فى حق قول الصحابى لما ذهب الى أنه لايجب الأخذ به مانصه وأما أن يقلده فلم يجعل الله ذلك لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انتهى ولايخفاك أن مراده بالتقليد ههنا غيرماوقع عليه الاصطلاح ولهذا قال الرويانى فى البحر أطلق الشافعى على جعل القبول من النبى صلى الله عليه وآله وسلم تقليدا ولم يرد حقيقة التقليد وإنما أراد القبول من غير السؤال عن وجهه وفى وقوع اسم التقليد عليه وجهان . قال والصحيح من المذهب أنه يتناول هذا الاسم . قال الزركشى فى البحر وفى هذا إشارة الى رجوع الخلاف الى اللفظ وبه صرح إمام الحرمين فى التلخيص حيث قال وهو اختلاف فى عبارة يهون موقعها عند ذوى التحقيق انتهى . وبهذا تعرف أن

يظهر جريان هذا الحكم فيهما أيضا إلا أن الكلام فى المجتهد المطلق أو إن فيه بمعنى إذ كما قيل به فى نحو قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا أو ان المراد بالمجتهد فيه من أراد الاجتهاد لامن هو بصفة الاجتهاد (فان اجتهد فى) شىء من (الفروع) الاجتهادية أى لأجل حصوله (فأصاب) بأن وافق ماأداه اجتهاده اليه ماهوالحكم فى الواقع (فله أجران) أى نصيبان من الثواب يعلمهما الله تعالى كمية وكيفية واحد (على اجتهاده) فانه طاعة أى لأجله وفى مقابلته

---

(١) أى المجتهد ولم يضمر له مع تقدم ذكره لئلا يتوهم عوده على المقلد اسم فاعل فان الوجه حينئذ أن يقال المتقلد بزيادة التاء ، وإن كان يمكن أن يتكلف لتصحيحه بأن يقال إنه بقبوله لقول المجتهد مقلد نفسه بنفسه ووجه جعله كالقلادة فى عنق المجتهد أنه بتقليده له كأنه طوقه مافى ذلك الحكم من تبعة ان كانت وجعلها فى عنقه.

التقليد بالمعنى المصطلح لا يشمل ذلك وهو المطلوب . قال ابن دقيق العيد إن قلنا إن الأنبياء لا يجتهدون فقد علمنا أن سبب أقوالهم الوحي فلا يكون تقليدا وان قلنا إنهم يجتهدون فقد علمنا أن السبب أحد الأمرين : إما الوحي أو الاجتهاد ، وعلى كل تقدير فقد علمنا السبب واجتهادهم اجتهاد معلوم العصمة انتهى . وقد نقل القاضي في التقريب الاجماع على أن الآخذ بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم والراجع اليه ليس بمقلد بل هو صائر الى دليل وعلم يقين انتهى .

المسألة الثانية : اختلفوا في المسائل العقلية وهي المتعلقة بوجود الباري وصفاته هل يجوز التقليد فيها أم لا فحكى الرازي في المحصول عن كثير من الفقهاء أنه يجوز ولم يحكه ابن الحاجب في المختصر إلا عن العنبري وذهب الجمهور الى أنه لا يجوز وحكاه الأستاذ أبو اسحق في شرح الترتيب عن إجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف . قال أبو الحسين بن القطان لا نعلم خلافا في امتناع التقليد في التوحيد . وحكاه ابن السمعاني عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء . وقال إمام الحرمين في الشامل لم يقل بالتقليد في الأصول إلا الحنابلة وقال الاسفرائني لا يخالف فيه إلا أهل الظاهر . واستدل الجمهور بأن الأمة أجمعت على وجوب معرفة الله عز وجل وأنها لا تحصل بالتقليد لأن المقلد ليس معه إلا الأخذ بقول من يقلده ولا يدري أهو صواب أم خطأ . قال الأستاذ أبو منصور فلو اعتقد من غير معرفة بالدليل فاختلفوا فيه فقال أكثر الأئمة إنه مؤمن من أهل الشفاعة وان فسق بترك الاستدلال و به قال أئمة الحديث ، وقال الأشعري وجمهور المعتزلة لا يكون مؤمنا حتى يخرج فيها عن جملة المقلدين انتهى . فيالله العجب من هذه المقالة التي تقشعر لها الجلود وترجف عند سماعها الأفئدة فانها جناية على جمهور هذه الأمة المرحومة وتكليف لهم بما ليس في وسعهم ولا يطيقونه وقد كفى الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد ولا قاربوها الايمان الجلي ولم يكلفهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو بين أظهرهم بمعرفة ذلك ولا أخرجهم عن الايمان بتقصيرهم عن البلوغ الى العلم بذلك بأدلته وما حكاه الأستاذ أبو منصور عن أئمة الحديث من أنه مؤمن و إن فسق فلا يصح التفسيق عنهم بوجه من الوجوه بل مذهب سابقهم ولاحقهم الاكتفاء بالايمان الجلي وهو الذي كان عليه خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم بل حرم كثير منهم النظر في ذلك وجعله من الضلالة والجهالة ولم يخف هذا من مذهبهم حتى على أهل الأصول والفقه . قال الأستاذ أبو اسحق ذهب قوم من كتبة الحديث إلى أن طلب الدليل فيما يتعلق بالتوحيد غير واجب و إنما الفرض هو الرجوع الى قول الله ورسوله و يرون الشروع في موجبات العقول كفرا وأن الاستدلال والنظر ليس هو المقصود في نفسه ، و إنما هو طريق الى حصول العلم حتى يصير بحيث لا يتردد فمن حصل له هذا الاعتقاد الذي لا شك فيه من غير دلالة قاطعة فقد صار مؤمنا وزال عنه كلفة طلب الأدلة ومن أحسن الله اليه وأنعم الله عليه بالاعتقاد الصافي من الشبهة والشكوك فقد أنعم الله عليه بأكمل أنواع النعم وأجلها حين لم يكله إلى النظر والاستدلال لاسيما العوام فان كثيرا منهم تجده في صيانة اعتقاده أكثر ممن يشاهد ذلك بالأدلة انتهى . ومن أمعن النظر في أحوال العوام وجدها[1] صحيحا فان كثيرا منهم تجد الايمان في صدره كالجبال الرواسي وتجد بعض المتعلقين بعلم الكلام المشتغلين به الخائضين في معقولاته التي يتخبط فيها أهلها لا يزال ينقص إيمانه وتنتقض منه عروة عروة فان أدركته الألطاف الربانية نجا و إلا هلك ولهذا تمنى كثير من الخائضين في هذه العلوم المتبحرين في أنواعها في آخر أمره أن يكون على دين العجائز ولهم في ذلك من الكلمات المنظومة والمنثورة ما لا يخفى

(١) كذا بالأصل ولعل أصله وجد اعتقادها أو إيمانها والله أعلم .

على

تفضلا منه سبحانه وتعالى (و) واحد على (إصابته) أي لأجل موافقته الحق وفي مقابلته كذلك وأجاب التاج السبكي عما يقال الاصابة ليست من صنعه فكيف أثيب عليها بأنه قد يثاب على ما ليس من صنعه إذا كان من آثار صنعه ولا كذلك الاثم ثم جوز أن يكون الأجر الثاني على كونه سن سنة يقتدي بها من يقتدي من يتبعه من المقلدين انتهى (وان اجتهد) فيها (وأخطأ) بأن خالف ما أداه اليه اجتهاده ما هو الحكم في الواقع (فله أجر واحد على اجتهاده) أي لأجله

على من له اطلاع على أخبار الناس وقد أنكر القشيرى والشيخ أبو محمد الجوينى وغيرهما من المحققين صحة هذه الرواية المتقدمة عن أبى حسن الأشعرى . قال ابن السمعانى إيجاب معرفة الأصول على مايقوله المتكلمون بعيد جدا عن الصواب ومتى أوجبنا ذلك فمتى يوجد من العوام من يعرف ذلك وتصدر عقيدته عنه كيف وهم لوعرضت عليهم تلك الأحكام (١) لم يفهموها وانما غاية العامى أن يتلقن مايريد أن يعتقده ويلقى به ربه من العلماء يتبعهم فى ذلك ثم يسلم عليها بقلب طاهر عن الأهواء والأدغال ثم يعض عليها بالنواجذ فلا يحول ولايزول لوقطع إربا فهنيئا لهم السلامة والبعد عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام والورطات التى توغلوها حتى أدت بهم إلى المهاوى والمهالك ودخلت عليهم الشبهات العظيمة فصاروا متحيرين ولايوجد فيهم متورع عفيف إلا القليل فانهم أعرضوا عن ورع الألسنة وأرسلوها فى صفات الله بجرأة وعدم مهابة وحرمة . قال ولأنه مامن دليل لفريق منهم يعتمدون عليه إلا ولخصومهم عليه من الشبه القوية ونحن لاننكر من الدلائل العقلية (٢) بقدر ماينال المسلم به برد الخاطر وانما ننكر إيجاب التوصل إلى العقائد فى الأصول بالطريق الذى اعتمدوه وساموا به الخلق وزعموا أن من لم يعرف ذلك لم يعرف الله تعالى ثم أداهم ذلك إلى تكفير العوام أجمع وهذا هو الخطة الشنعاء والداء العضال وإذا كان السواد الأعظم هو العوام وبهم قوام الدين وعليهم مدار رحى الاسلام ولعله لايوجد فى البلدة الواحدة التى تجمع المائة الألف من يقوم بالشرائط التى يعتبرونها إلا العدد الشاذ الشارد النادر ولعله لايبلغ عدد العشرة انتهى .

المسئلة الثالثة : اختلفوا فى المسائل الشرعية الفرعية هل يجوز التقليد فيها أم لا فذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه لايجوز مطلقا . قال القرافى مذهب مالك وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد وابطال التقليد وادعى ابن حزم الاجماع على النهى عن التقليد . قال ونقل عن مالك أنه قال أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا فى رأيى فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ومالم يوافق فاتركوه وقال عند موته وددت أنى ضربت بكل مسئلة تكلمت فيها برأيى سوطا على أنه لاصبر لى على السياط . قال ابن حزم فههنا مالك ينهى عن التقليد وكذلك الشافعى وأبو حنيفة وقد روى المزنى عن الشافعى فى أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره انتهى ، وقد ذكرت نصوص الأئمة الأربعة المصرحة بالنهى عن التقليد فى الرسالة التى سميتها «القول المفيد فى حكم التقليد» (٣) فلا نطول المقام بذكر ذلك وبهذا تعلم أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعا فهو مذهب الجمهور ويؤيد هذا ماسيأتى فى المسئلة التى بعد هذه من حكاية الاجماع على عدم جواز تقليد الأموات وكذلك ماسيأتى من أن عمل المجتهد برأيه انما هو رخصة له عند عدم الدليل ولا يجوز لغيره أن يعمل به بالاجماع فهذان الاجماعان يجتثان التقليد من أصله فالعجب من كثير من أهل الأصول حيث لم يحكوا هذا القول إلا عن بعض المعتزلة ، وقابل مذهب القائلين بعدم الجواز بعض الحشوية وقال يجب مطلقا ويحرم النظر وهؤلاء لم يقنعوا بماهم فيه من الجهل حتى أوجبوه على أنفسهم وعلى غيرهم فان التقليد جهل وليس بعلم . والمذهب الثالث : التفصيل وهو أنه يجب على العامى ويحرم على المجتهد وبهذا قال كثير من أتباع الأئمة الأربعة ولا يخفاك أنه إنما يعتبر فى الخلاف أقوال المجتهدين وهؤلاء هم مقلدون فليسوا ممن يعتبر خلافه ولاسيما وأئمتهم الأربعة يمنعونهم من تقليدهم وتقليد غيرهم وقد تعسفوا فحملوا كلام أئمتهم هؤلاء على أنهم أرادوا

وفى مقابلته كذلك ولا إثم عليه بسبب خطئه وان كان هناك قاطع كما سيأتى إلا إن قصر فى اجتهاده بأن لم يبذل وسعه فلا أجر له وهو آثم (وسيأتى دليل ذلك) أى الذى تضمنه ماذكر من أنه ليس كل مجتهد فى الفروع مصيبا كما يفهم من ايراد الدليل فيما يأتى أو نفس ماذكر فان الدليل الآتى يفيد ذلك أيضا وعبر بالفاء فى جانب الاصابة والواو فى جانب الخطأ اشارة الى أن الاصابة نتيجة الاجتهاد بخلاف الخطأ والفاء فى جانب الخطأ أيضا الآتية

(١) عبارة حصول المأمول تلك الأدلة وهى أوقع

(٢) لعل الأصل ونحن لاننكر أنه ينبغى أن يتعلم من الدلائل العقلية الخ والله أعلم (٣) طبع

المجتهدين من الناس لا المقلدين فيالله العجب ، وأعجب من هذا أن بعض المتأخرين ممن صنف في الأصول نسب هذا القول إلى الأكثر وجعل الحجة لهم الاجماع على عدم الإنكار على المقلدين فان أراد إجماع خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فتلك دعوى باطلة فانه لا تقليد فيهم البتة ولا عرفوا التقليد ولا سمعوا به بل كان المقصر منهم يسأل العالم عن المسئلة التي تعرض له فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة وهذا ليس من التقليد في شيء بل هو من باب طلب حكم الله في المسئلة والسؤال عن الحجة الشرعية وقد عرفت في أول هذا الفصل أن التقليد إنما هو العمل بالرأي لا بالرواية وليس المراد بما احتج به الموجبون التقليد والمجوزون له من قوله سبحانه ـ فاسألوا أهل الذكر ـ إلا السؤال عن حكم الله في المسئلة لا عن آراء الرجال هذا على تسليم أنها واردة في عموم السؤال كما زعموا وليس الأمر كذلك بل هي واردة في أمر خاص وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجالا كما يفيده أول الآية وآخرها حيث قال ـ وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي اليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر ـ وإن أراد إجماع الأئمة الأربعة فقد عرفت أنهم قالوا بالمنع من التقليد ولم يزل في عصرهم من ينكر ذلك وان أراد إجماع من بعدهم فوجود المنكرين لذلك منذ ذلك الوقت الى هذه الغاية معلوم لكل من يعرف أقوال أهل العلم وقد عرفت مما نقلناه سابقا أن المنع قول الجمهور اذا لم يكن اجماعا وان أراد إجماع المقلدين للأئمة الأربعة خاصة فقد عرفت مما قدمنا في مقصد الاجماع أنه لا اعتبار بأقوال المقلدين في شيء فضلا عن أن ينعقد بهم اجماع . والحاصل أنه لم يأت من جوز التقليد فضلا عمن أوجبه بحجة ينبغي الاشتغال بجوابها قط ولم نؤمر برد شرائع الله سبحانه الى آراء الرجال بل أمرنا بما قاله سبحانه ـ فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ـ أي كتاب الله وسنة رسوله وقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يأمر من يرسله من أصحابه بالحكم بكتاب الله فان لم يجد فبسنة رسول الله فان لم يجد فبما يظهر له من الرأي كما في حديث معاذ ، وأما ماذكروه من استبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغا للتقليد فليس الأمر كما ذكروه فههنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد وهي سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يعرض له لا عن رأيه البحت واجتهاده المحض وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن لم يسعه ما وسع أهل هذه القرون الثلاثة الذين هم خير قرون هذه الأمة على الاطلاق فلا وسع الله عليه وقد ذم الله تعالى المقلدين في كتابه العزيز في كثير من ـ انا وجدنا آباءنا على أمة ـ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله ـ انا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا ـ وأمثال هذه الآيات ومن أراد استيفاء هذا البحث على التمام فليرجع الى الرسالة التي قدمت الاشارة اليها والى المؤلف الذي سميته «أدب الطلب ومنتهى الأرب» وما أحسن ما حكاه الزركشي في البحر عن المزني أنه قال يقال لمن حكم بالتقليد هل لك من حجة فان قال نعم أبطل التقليد لأن الحجة أوجبت ذلك عنده لا التقليد وان قال بغير علم قيل له فلم أرقت الدماء وأبحت الفروج والأموال وقد حرم الله ذلك الا بحجة فان قال أنا أعلم أني أصبت وان لم أعرف الحجة لأن معلمي من كبار العلماء قيل له تقليد معلم معلمك أولى من تقليد معلمك لأنه لا يقول الا بحجة خفيت عن معلمك كما لم يقل معلمك الا بحجة خفيت عنك فان قال نعم ترك تقليد معلمه الى تقليد معلم معلمه ثم كذلك حتى ينتهي الى العالم من الصحابة فان أبى ذلك نقض قوله وقيل له كيف يجوز تقليد من هو أصغر وأقل علما ولا يجوز تقليد من هو أكبر وأغزر علما وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه حذر من زلة العالم وعن ابن مسعود أنه قال لا يقلدن

فيرواية البخاري لمجرد العطف فليتأمل فعلم أنه ليس كل مجتهد في الفروع مصيبا وهو الصحيح وقول الجمهور بناء على أن حكم الله فيها واحد وعليه أمارة والمجتهد مكلف باصابته لامكانها وان لم يأثم عند عدم اصابته حيث بذل وسعه كما تقدم لعدم تقصيره (ومنهم) أي الأصوليين (من قال) كالأشعري والباقلاني (كل مجتهد في الفروع الاجتهادية التي لا قاطع فيها (مصيب بناء على) أنه ليس فيها حكم معين و (ان حكم الله في حقه وحق مقلده) بكسر اللام (ما أدى

أحد كدينه رجلا إن آمن آمن وان كفر كفر فانه لاأسوة في الشر انتهى . قلت تتميما لهذا الكلام وعند أن ينتهى الى العالم من الصحابة يقال له هذا الصحابى أخذ علمه من أعلم البشر المرسل من الله تعالى الى عباده المعصوم من الخطأ فى أقواله وأفعاله فتقليده أولى من تقليد الصحابى الذى لم يصل اليه إلا شعبة من شعب علومه وليس له من العصمة شيء ولم يجعل الله سبحانه قوله ولا فعله ولا اجتهاده حجة على أحد من الناس . واعلم أنه لاخلاف فى أن رأى المجتهد عند عدم الدليل إنما هو رخصة له يجوز له العمل بها عند فقد الدليل ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الأحوال ولهذا نهى كبار الأئمة عن تقليدهم وتقليد غيرهم وقد عرفت حال المقلد أنه إنما يأخذ بالرأى لابالرواية و يتمسك بمحض الاجتهاد غير مطالب بحجة فمن قال إن رأى المجتهد يجوز لغيره التمسك به و يسوغ له أن يعمل به فيما كلفه الله فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع ولم يجعل الله ذلك لأحد من هذه الأمة بعد نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ولا يتمكن كامل ولا مقصر أن يحتج على هذا بحجة قط وأما مجرد الدعاوى والمجازفات فى شرع الله تعالى فليست بشيء ولو جازت الأمور الشرعية بمجرد الدعاوى لادعى من شاء ما شاء وقال من شاء بما شاء .

المسئلة الرابعة : اختلفوا هل يجوز لمن ليس بمجتهد أن يفتى بمذهب إمامه الذى يقلده أو بمذهب إمام آخر فقيل لايجوز واليه ذهب جماعة من أهل العلم منهم أبو الحسين البصرى والصيرفى وغيرهما قال الصيرفى وموضوع هذا الاسم يعنى المفتى لمن قام للناس بأمر دينهم وعلم جمل عموم القرآن وخصوصه وناسخه ومنسوخه وكذلك السنن والاستنباط ولم يوضع لمن علم مسئلة وأدرك حقيقتها فمن بلغ هذه المرتبة سموه بهذا الاسم ومن استحقه فيما استفتى . قال ابن السمعانى المفتى من استكمل فيه ثلاث شرائط الاجتهاد والعدالة والكف عن الترخيص والتساهل قال و يلزم الحاكم من الاستظهار فى الاجتهاد أكثر مما يلزم المفتى . قال الرازى فى المحصول اختلفوا فى غير المجتهد هل يجوز له الفتوى بما يحكيه عن المفتين فنقول لايخلو إما أن يحكى عن ميت أوحى فان حكى عن ميت لم يجز له الأخذ بقوله لأنه لاقول للميت لأن الاجماع لاينعقد على خلافه حيا و ينعقد على موته وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته . فان قلت لم صنفت كتب الفقه مع فناء أربابها ؟ قلت لفائدتين إحداهما : استفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم فى الحوادث وكيف بنى بعضها على بعض . والثانية معرفة المتفق عليه من المختلف فيه فلا يفتى بغير المتفق عليه انتهى . وفى كلامه هذا التصريح بالمنع من تقليد الأموات ، وقد حكى الغزالى فى المنخول إجماع أهل الأصول على المنع من تقليد الأموات . قال الرويانى فى البحر إنه القياس وعللوا ذلك بأن الميت ليس من أهل الاجتهاد كمن تجدد فسقه بعد عدالته فانه لايبقى حكم عدالته و إما لأن قوله وصف له و بقاء الوصف بعد زوال الأصل محال و إما لأنه لوكان حيا لوجب عليه تجديد الاجتهاد وعلى تقدير تجديده لايتحقق بقاؤه على القول الأول فتقليده بناء على وهم أو تردد والقول بذلك غير جائز ، و بهذا تعرف أن قول من قال بجواز فتوى المقلد حكاية عن مجتهد ليس على إطلاقه وذهب جماعة إلى أنه يجوز للمقلد أن يفتى بمذهب مجتهد من المجتهدين بشرط أن يكون ذلك المفتى أهلا للنظر مطلعا على مأخذ ذلك القول الذى أفتى به والا فلا يجوز وحكاه القاضى عن القفال ونسبه بعض المتأخرين الى الأكثرين وليس كذلك ولعله يعنى الأكثرين من المقلدين و بعضهم نسبه الى الرازى وهو غلط عليه فان اختياره المنع ، واحتج بعض أهل هذا القول بانعقاد الاجماع فى زمنه على جواز العمل بفتاوى الموتى . قال الهندى وهذا فيه نظر لأن الاجماع إنما

اليه اجتهاده) فقالوا بتعدد الحق و إصابة كل مجتهد واحتجوا على ذلك بوجهين ذكرتهما مع مايتعلق بهما فى الأصل (ولا يجوز) أى لايصح (أن يقال كل مجتهد) أى موقع الاجتهاد (فى الأصول) أى القواعد (الكلامية) أى المنسوبة الى الفن المسمى بالكلام لأنها تبين فيه أوالى لفظ الكلام لأنها تسمى به (أى العقائد) أى المعتقدات (مصيب) فى اجتهاده بأن وافق ما أدى اليه اجتهاده لما هو الحكم فى الواقع (لأن ذلك) القول (يؤدى إلى) باطل لأنه يؤدى الى

يعتبر من أهل الحل والعقد وهم المجتهدون والمجمعون ليسوا بمجتهدين فلا يعتبر اجماعهم بحال قال ابن دقيق العيد توقيف الفتيا على حصول المجتهد يفضي إلى حرج عظيم أو استرسال الخلق في أهويتهم فالمختار أن الراوي عن الأئمة المتقدمين إذا كان عدلا متمكنا من فهم كلام الامام ثم حكى للمقلد قوله فانه يكتفى به لأن ذلك مما يغلب على ظن العامي أنه حكم الله عنده وقد انعقد الاجماع في زماننا على هذا النوع من الفتيا هذا مع العلم الضروري بأن نساء الصحابة كن يرجعن في أحكام الحيض وغيره إلى ما يخبر به أزواجهن عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك فعل علي رضي الله عنه حين أرسل المقداد بن الأسود في قصة المذي وفي مسئلتنا أظهر فان مراجعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذ ذاك ممكنة ومراجعة المقلد الآن للأئمة السابقين متعذرة وقد أطبق الناس على تنفيذ أحكام القضاة مع عدم شرائط الاجتهاد اليوم انتهى . قلت وفي كلام هذا المحقق ما لا يخفى على الفطن أما قوله يفضي إلى حرج عظيم الخ فغير مسلم فان من حدثت له الحادثة لا يتعذر عليه أن يستفتي من يعرف ما شرعه الله في المسئلة في كتابه أو على لسان رسوله كما يمكنه أن يسأل من يعرف مذهب مجتهد من الأموات عن رأي ذلك المجتهد في حادثته . وأما استدلاله على الجواز بقوله لأن ذلك مما يغلب على ظن العامي الخ فمن أغرب ما يسمعه السامع لاسيما عن مثل هذا الامام وأي ظن لهذا العامي بالنسبة الى الأحكام الشرعية وأي تأثير لظنون العامة الذين لا يعرفون الشريعة ومعلوم أن ظن غالبهم لا يكون إلا فيما يوافق هواه ـ ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ـ وأما قوله مع العلم الضروري بأن نساء الصحابة الخ فنقول نعم ذلك أمر ضروري فكان ماذا فان ذلك ليس باستفتاء عن رأي من ليس بحجة بل استفتاء عن الشرع في ذلك الحكم فان كان المسئول يعلمه رواه للسائل وان لم يعلمه أحال السؤال على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو على من يعلمه من أصحابه وكذا فيمن بعدهم ونحن لا نطلب من العامي والمقصر إذا نابته نائبة وحدثت له حادثة إلا أن يفعل هكذا فيسأل علماء عصره كما كان الصحابة والتابعون فتابعوهم يسألون أهل العلم فيهم وما كانوا يسألونهم عن مذاهبهم ولا عما يقولونه بمحض الرأي فان قلت ليس مراد هذا المحقق إلا أنهم يستفتون المقلد عما صح لذلك المجتهد بالدليل . قلت إذا كان مراده هذا فأي فائدة لادخال المجتهدين في البين وما ثمرة ذلك فينبغي له أن يسأل عن الثابت في الشريعة ويكون المسئول فيمن لا يجهله فيفتيه حينئذ بفتوى قرآنية أو نبوية ويدع السؤال عن مذاهب الناس ويستغني بمذهب إمامهم الأول وهو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . وأما إرسال علي للمقداد فهو انما أرسله ليروي له ما يقوله الصادق المصدوق المعصوم عن الخطأ وأين هذا مما نحن بصدده . وأما قوله وقد أطبق الناس على تنفيذ أحكام القضاة مع عدم شرائط الاجتهاد فيجاب عنه بأن هذا الاطباق ان كان من المجتهدين فممنوع وان كان من العامة المقلدين فلا اعتبار به وعلى كل حال فغير المجتهد لا يدري بحكم الله في تلك الحادثة واذا لم يدره فهو حاكم بالجهل ليس بحجة على أحد ، وذهبت طائفة الى أنه يجوز للمقلد أن يفتي اذا عدم المجتهد والا فلا وقال آخرون إنه يجوز لمقلد الحي أن يفتي بما شافهه به أو ينقله اليه موثوق بقوله أو وجده مكتوبا في كتاب معتمد عليه ولا يجوز له تقليد الميت . قال الروياني والماوردي اذا علم العامي حكم الحادثة ودليلها فهل له أن يفتي فيه أوجه . ثالثها ان كان الدليل نصا من كتاب أو سنة جاز وان كان نظرا واستنباطا لم يجز قال الروياني والماوردي والأصح أنه لا يجوز مطلقا لأنه قد يكون هناك دلالة تعارضها أقوى منها . وقال الجويني في شرح الرسالة من حفظ نصوص الشافعي وأقوال الناس بأسرها

(تصويب أهل الضلالة) أي الباطل في اجتهادهم المؤدي الى ضلالتهم أي كون ما أدى اليه موافقا لما هو الحق في الواقع وتصويب أهل الضلالة باطل كما تقرر فكذا ما أدى اليه لأن ملزوم الباطل باطل ثم بين أهل الضلالة بقوله (من النصارى في قولهم بالتثليث) أي كون الآلهة ثلاثة الله والمسيح ومريم على ما يشهد له قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله أو كون الله ثلاثة إن صح أنهم يقولون الله ثلاثة أقانيم الأب والابن وروح القدس ويريدون بالأب

غير أنه لايعرف حقائقها ومعانيها لايجوز له أن يجتهد و يقيس ولا يكون من أهل الفتوى ولوأفتى فانه لايجوز .

المسئلة الخامسة : اذا تقرر لك أن العامى يسأل العالم والمقصر يسأل الكامل فعليه أن يسأل أهل العلم المعروفين بالدين وكمال الورع عن العالم بالكتاب والسنة العارف بما فيهما المطلع على ما يحتاج اليه فى فهمهما من العلوم الآلية حتى يدلوه عليه و يرشدوه اليه فيسأله عن حادثته طلبا منه أن يذكر له فيها مافى كتاب الله سبحانه أو مافى سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فحينئذ يأخذ الحق من معدنه و يستفيد الحكم من موضعه و يسترجع من الرأى الذى لايأمن المتمسك به أن يقع فى الخطأ المخالف للشرع المباين للحق ومن سلك هذا المنهج ومشى فى هذا الطريق لايعدم مطلبه ولا يفقد من يرشده الى الحق فان الله سبحانه وتعالى قد أوجد لهذا الشأن من يقوم به و يعرفه حق معرفته ومامن مدينة من المدائن إلا وفيها جماعة من علماء الكتاب والسنة وعند ذلك يكون حكم هذا المقصر حكم المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم فانهم كانوا يسترون النصوص من العلماء و يعملون على مايرشدونهم اليه و يدلونهم عليه وقد ذكر أهل الأصول أنه يكفى العامى فى الاستدلال على من له أهلية الفتوى بأن يرى الناس متفقين على سؤاله مجتمعين على الرجوع اليه ولا يستفتى من هو مجهول الحال كما صرح به الغزالى والآمدى وابن الحاجب وحكى فى المحصول الاتفاق على المنع وشرط القاضى اخبار من يوجب خبره العلم بكونه عالما فى الجملة ولايكفى خبر الواحد والاثنين وخالفه غيره فى ذلك فاكتفوا بخبر عدلين وممن صرح بذلك صاحب (١) فقال واشتراط تواتر الخبر بكونه مجتهدا كما قاله الأستاذ غير سديد واشترط القاضى وجماعة من المحققين امتحانه بالمسائل المتفرقة ومراجعته فيها فان أصاب فى الجواب غلب على ظنه كونه مجتهدا وذهب جماعة من الشافعية إلى أنها تكفى الاستفاضة بين الناس . قال ابن برهان فى الوجيز قيل يقول له أمجتهد أنت وأقلدك فان أجابه قلده قال وهذا أصح المذاهب وجزم الشيخ أبواسحق الشيرازى بأنه يكفيه خبر العدل الواحد عن فقهه وأمانته لأن طريقه طريق الاخبار انتهى ، واذا كان فى البلد جماعة متصفون بهذه الصفة المسوغة للأخذ عنهم فالمستفتى مخير بينهم كما صرح به عامة أصحاب الشافعى . قال الرافعى وهو الأصح ، وقال الأستاذ أبواسحق الاسفرائنى والكيا إنه يبحث عن الأعلم منهم فيسأله وقد سبقه الى القول بذلك ابن شريح والقفال قالوا لأن الأعلم أهدى الى أسرار الشرع ، واذا اختلف عليه فتوى علماء عصره فقيل هو مخير يأخذ بما شاء منها و به قال أكثر أصحاب الشافعى وصححه الشيخ أبواسحق الشيرازى والخطيب البغدادى وابن الصباغ والقاضى والآمدى ، واستدلوا باجماع الصحابة على عدم انكار العمل بقول المفضول مع وجود الأفضل ، وقيل يأخذ بالأغلظ حكاه الأستاذ أبومنصور عن أهل الظاهر ، وقيل يأخذ بالأخف ، وقيل يبحث عن الأعلم منهم فيأخذ بقوله وهو قول من قال إنه يبحث عن الأعلم كما تقدم ، وقيل يأخذ بقول الأول حكاه الرويانى ، وقيل يأخذ بقول من يعمل على الرواية دون الرأى حكاه الرافعى ، وقيل يجب عليه أن يجتهد فيما يأخذ بما اختلفوا فيه حكاه ابن السمعانى ، وقيل ان كان فى حق الله أخذ بالأخف وان كان فى حق العباد أخذ بالأغلظ حكاه الأستاذ أبومنصور ، وقيل إنه يسأل المختلفين عن حجتهما ان اتسع عقله لفهم ذلك

الذات و بالابن العلم و بروح القدس الحياة وهم قائلون فى الحقيقة بكونها ذوات لأنهم قالوا بانتقال أقنوم العلم الى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام والمستقل بالانتقال هو الذات لامتناع الانتقال على الأعراض فقد قالوا بذوات قديمة (و) الثنوية من (المجوس فى قولهم بالأصلين للعالم) بفتح اللام (النور والظلمة) فانهما عندهم قديمان وتولد العالم من امتزاجهما ولعلهم أرادوا بالنور والظلمة خلاف المتعارف والا فالظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا والنور ماقام

(١) بياض بالأصل .

فيأخذ بأرجح الحجتين عنده و إن لم يتسع عقله لذلك أخذ بقول المعتبر عنده قاله الكمي .
المسئلة السادسة : اختلف المجوزون للتقليدهل يجب على العامي التزام مذهب معين فى كل واقعة فقال جماعة منهم يلزمه ورجحه الكيا ، وقال آخرون لايلزمه ورجحه ابن برهان والنووى ، واستدلوا بأن الصحابة رضى الله عنهم لم ينكروا على العامة تقليد بعضهم فى بعض المسائل و بعضهم فى البعض الآخر وذكر بعض الحنابلة أن هذا مذهب أحمد بن حنبل فانه قال لبعض أصحابه لاتحمل الناس على مذهبك فيحرجوا دعهم يترخصوا بمذاهب الناس وسئل عن مسئلة من الطلاق فقال يقع يقع فقال له السائل فان أفتانى أحد أنه لايقع يجوز قال نعم وقد كان السلف يقلدون من شاءوا قبل ظهور المذاهب ، وقال ابن المنير الدليل يقتضى التزام مذهب معين بعد الأربعة لاقبلهم انتهى ، وهذا التفصيل مع زعم قائله أنه اقتضاه الدليل من أعجب مايسمعه السامعون وأغرب مايعتبر به المنصفون . أما اذا التزم العامى مذهبا معينا فلهم فى ذلك خلاف آخر وهو أنه هل يجوز له أن يخالف إمامه فى بعض المسائل و يأخذ بقول غيره فقيل لايجوز ، وقيل يجوز ، وقيل ان كان قد عمل بالمسئلة لم يجز له الانتقال و إلا جاز ، وقيل ان كان بعد حدوث الحادثة التى قلد فيها لم يجز له الانتقال و إلا جاز واختار هذا إمام الحرمين ، وقيل ان غلب على ظنه أن مذهب غير إمامه فى تلك المسئلة أقوى من مذهبه جاز له و إلا لم يجز و به قال القدورى الحنفى ، وقيل ان كان المذهب الذى أراد الانتقال اليه مما ينقض الحكم لم يجز له الانتقال و إلا جاز واختاره ابن عبد السلام ، وقيل يجوز بشرط أن ينشرح له صدره وأن لايكون قاصدا للتلاعب وأن لايكون ناقضا لما قد حكم عليه به واختاره ابن دقيق العيد وقد ادعى الآمدى وابن الحاجب أنه يجوز قبل العمل لابعده بالاتفاق واعترض عليهما بأن الخلاف جاز فيما ادعيا الاتفاق عليه . أما لواختار المقلد من كل مذهب ماهو الأهون عليه والأخف له فقال أبو اسحق المروزى يفسق ، وقال ابن أبى هريرة لايفسق . قال الامام أحمد بن حنبل لوأن رجلا عمل بقول أهل الكوفة فى النبيذ وأهل المدينة فى السماع وأهل مكة فى المتعة كان فاسقا وخص القاضى من الحنابلة التفسيق بالمجتهد اذا لم يؤد اجتهاده الى الرخصة واتبعها العامى العامل بها من غير تقليد لاخلاله بفرضه وهو التقليد فأما العامى اذا قلد فى ذلك فلا يفسق لأنه قلد من سوغ اجتهاده ، وقال ابن عبد السلام ينظر الى الفعل الذى فعله فان كان مما اشتهر تحريمه فى الشرع أثم و إلا لم يأثم ، وفى السنن للبيهقى عن الأوزاعى من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الاسلام وروى عنه أنه قال يترك من قول أهل مكة المتعة والصرف ومن قول أهل المدينة السماع و إتيان النساء فى أدبارهن ومن قول أهل الشام الحرب والطاعة ومن قول أهل الكوفة النبيذ وحكى البيهقى عن اسمعيل القاضى قال دخلت على المعتضد فرفع الى كتابا لطرق (١) فيه وقد جمع فيه الرخص من زلل العلماء وما احتج به كل منهم . فقلت مصنف هذا زنديق فقال لم تصح هذه الأحاديث على ماروين ولكن من أباح المسكر لم يبح المتعة ومن أباح المتعة لم يبح الغناء والمسكر وما من عالم إلا وله زلة ومن جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه فأمر المعتضد باحراق ذلك الكتاب .

(١) كذا بالأصل ، ولعله لانظر فيه .

بالمضىء لغيره كالقمر بخلاف ماقام بالمضىء لذاته كالشمس فهو ضوء قال السيد فاذاقوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان فهما عرضان لايقومان إلا بالجسم فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما (والكفار) أو بعض الكفار (فى نفيهم التوحيد) أى إنكارهم كون الاله واحدا بغير ماسبق عن النصارى كقول المانوية والديصانية من الثنوية ان فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة قال السيد وفساده ظاهر لأنهما عرضان فيلزم قدم

المقصد السابع من مقاصد هذا الكتاب

فى التعادل والترجيح ، وفيه ثلاث مباحث

المبحث الأول : فى معناهما وفى العمل بالترجيح وفى شروطه . أما التعادل فهو التساوى وفى الشرع استواء الأمارتين . وأما الترجيح فهو اثبات الفضل فى أحد جانبي المتقابلين أوجعل الشيء راجحا و يقال مجازا لاعتقاد الرجحان ، وفى الاصطلاح اقتران الأمارة بما تقوى بها على معارضها قال فى المحصول الترجيح تقوية أحد الطرفين على الآخر فيعلم الأقوى فيعمل به و يطرح الآخر وانما قلنا طرفين لأنه لايصح الترجيح بين الأمرين إلا بعد تكامل كونهما طرفين [1] أو انفرد كل واحد منهما فانه لايصح ترجيح الطرف على ماليس بطرف انتهى ، والقصد منه تصحيح الصحيح وابطال الباطل . قال الزركشى فى البحر اعلم أن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة بل جعلها ظنية قصدا للتوسيع على المكلفين لئلا ينحصروا فى مذهب واحد لقيام الدليل القاطع عليه واذا ثبت أن المعتبر فى الأحكام الشرعية الأدلة الظنية فقد تتعارض فى الظاهر بحسب جلائها وخفائها فوجب الترجيح بينهما والعمل بالأقوى والدليل على تعيين الأقوى أنه اذا تعارض دليلان أوأمارتان فاما أن يعملا جميعا أو يعمل بالمرجوح أوالراجح وهذا متعين . قال أماحقيقته يعنى التعارض فهو تفاعل من العرض بضم العين وهو الناحية والجهة كأن الكلام المتعارض يقف بعضه فى عرض بعض أى ناحيته وجهته فيمنعه من النفوذ الى حيث وجه ، وفى الاصطلاح تقابل الدليلين على سبيل الممانعة ، وللترجيح شروط : الأول التساوى فى الثبوت فلا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد إلا من حيث الدلالة . الثانى التساوى فى القوة فلا تعارض بين المتواتر والآحاد بل يقدم المتواتر بالاتفاق كما نقله إمام الحرمين . الثالث اتفاقهما فى الحكم مع اتحاد الوقت والمحل والجهة فلا تعارض بين النهى عن البيع مثلا فى وقت النداء مع الاذن به فى غيره وحكى إمام الحرمين فى تعارض الظاهرين من الكتاب والسنة مذاهب : أحدها يقدم الكتاب لخبر معاذ . وثانيها تقدم السنة لأنها المفسرة للكتاب والمبينة له . وثالثها التعارض وصححه واحتج عليه بالاتفاق وزيف الثانى بأنه ليس الخلاف فى السنة المفسرة للكتاب بل المعارضة له ، وأقسام التعادل والترجيح بحسب القسمة العقلية عشرة لأن الأدلة أربعة الكتاب والسنة والاجماع فيقع التعارض بين الكتاب والكتاب و بين الكتاب والسنة و بين الكتاب والاجماع و بين الكتاب والقياس فهذه أربعة ، و يقع بين السنة والسنة وبين السنة والاجماع و بين السنة والقياس فهذه ثلاثة و يقع بين الاجماع والاجماع و بين الاجماع والقياس و بين القياسين فهذه ثلاثة الجميع عشرة . قال الرازى فى المحصول الأكثرون اتفقوا على جواز التمسك بالترجيح وأنكره بعضهم وقال عند التعارض يلزم التخيير والتوقف . لنا وجوه : الأول اجماع الصحابة على العمل بالترجيح فانهم قدموا خبر عائشة بوجوب الغسل عند التقاء الختانين على خبر «الماء من الماء» وقدموا خبر من روى من أزواجه أنه كان صلى الله عليه وآله وسلم يصبح جنبا على ماروى أبوهريرة أنه «من يصبح جنبا فلا صوم له» وقبل على خبر أبى بكر ولم يحلفه وكان لايقبل من غيره

(١) هنا سقط ظاهر ، ولعله أما لولم يتكامل كونهما طرفين فليراجع المحصول .

الجسم وكونه الاله محتاجا اليه وكأنهم أرادوا معنى آخرسوى المتعارف فانهم قالوا النور حى عالم قادر سميع بصير انتهى (و) نفيهم (بعثة الرسل) الى الخلق بأن أنكروها (و) نفيهم (المعاد) الجسمانى أى عود الجسم (فى الآخرة) بأن يبعث الله الموتى من القبور و يرد الروح اليها ومعتقد سلف الأمة وخلفها أن المعاد هوالجسم بعينه واختلفوا فى كيفية الاعادة قال جمع والحق أن الأجسام تعدم إلا عجب الذنب ثم تعاد الأجزاء الأصلية بعدإعدامها وأشار السعد الى تفسير الأصلية بالباقية

إلا بعد تحليفه وقبل أبو بكر خبر المغيرة فى ميراث الجدة لموافقة محمد بن مسلمة له وقبل عمر خبر أبى موسى فى الاستئذان لموافقة أبى سعيد الخدرى له . الثانى أن الظنين اذا تعارضا ثم ترجح أحدهما على الآخر كان العمل بالراجح متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن . الثالث أنه لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح على الراجح وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع فى بداهة العقل ، واحتج المنكر بأمرين : أحدهما أن الترجيح لواعتبر فى الأمارات لاعتبر فى البينات والحكومات لأنه لواعتبر لكانت العلة فى اعتباره ترجح الأظهر على الظاهر وهذا المعنى قائم هنا . الثانى أن قوله تعالى ـ فاعتبروا ياأولى الأبصار ـ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر يقتضى إلغاء زيادة الظن والجواب عن الأول والثانى أن ماذكرتموه دليل ظنى وماذكرناه قطعى والظنى لايعارض القطعى انتهى ، وماذكره من الأحاديث ههنا صحيح إلا حديث مارآه المسلمون حسنا وحديث نحن نحكم بالظاهر فلا أصل لهما لكن هما صحيح وقد ورد فى أحاديث أخر مايفيد ذلك كما فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم للعباس لما قال له إنه خرج يوم بدر مكرها فقال كان ظاهرك علينا وكما فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم انما أقضى بما أسمع وكما فى أمره صلى الله عليه وآله وسلم بلزوم الجماعة وذم من خرج عنها وأمره بلزوم السواد الأعظم ، ويجاب عما ذكره المنكرون بجواب أحسن مما ذكره أما عن الأول فيقال نحن نقول بموجب ماذكرتم فاذاظهر الترجيح لاحدى البينتين على الأخرى أولأحد الحكمين على الآخر كان العمل على الراجح ، وأما عن الثانى فيقال لادلالة على محل النزاع فى الآية بوجه من الوجوه وأما قوله نحن نحكم بالظاهر فلايبقى الظاهر ظاهرا بعد وجود ماهو أرجح منه .

البحث الثانى : أنه لا يمكن التعارض بين دليلين قطعيين اتفاقا سواء كانا عقليين أونقليين هكذا حكى الاتفاق الزركشى فى البحر . قال الرازى فى المحصول الترجيح لايجوز فى الأدلة اليقينية لوجهين : الأول أن شرط اليقينى أن يكون مركبا من مقدمات ضرورية أولازمة عنها لزوما ضروريا إما بواسطة واحدة أووسائط شأن كل واحدة منها ذلك وهذا لايتأتى إلا عند اجتماع علوم أربعة : الأول العلم الضرورى بحقية المقدمات إما ابتداء أوانتهاء ، والثانى العلم الضرورى بأن مايلزم عن الضرورى لزوما ضروريا فهو ضرورى (١) فهذه العلوم الأربعة يستحيل حصولها فى النقيضين معا وإلا لزم القدح فى الضروريات وهو سفسطة واذا علم ثبوتها امتنع التعارض . الثانى الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقينى لايقبل التقوية لأنه ان قارنه احتمال النقيض ولو على أبعد الوجوه كان ظنا لاعلما وان لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية انتهى ، وقد جعل أهل المنطق شروط التناقض فى القضايا الشخصية ثمانية اتحاد الموضوع والمحمول والإضافة والكل والجزء فى القوة والفعل وفى الزمان والمكان وزاد بعض المتأخرين وهو (٢) اتحادهما فى الحقيقة والمجاز نحو قوله تعالى ـ وترى الناس سكارى وماهم بسكارى ـ ورد هذا بعضهم بأنه راجع الى وحدة الاضافة أى تراهم بالاضافة الى أهوال يوم القيامة سكارى مجازا وماهم بسكارى بالاضافة الى الخمر ، ومنهم من رد الثمانية الى ثلاثة الاتحاد فى الموضوع والمحمول والزمان ، ومنهم من ردها الى اثنين الاتحاد فى الموضوع والمحمول لاندراج وحدة الزمان تحت وحدة المحمول ، ومنهم من ردها الى أمر واحد

من أول العمر الى آخره وفسرها غيره بالأجزاء الحاصلة فى أول الفطرة أى أول تعلق الروح بالبدن مما لايتحقق بدونه عادة ونظر غير واحد فى قول المواقف هل يعدم الله الأجزاء ثم يعيدها أو يفرقها أو يعيد فيها التأليف الحق أنه لم يثبت ذلك ولاجزم فيها نفيا واثباتا لعدم الدليل انتهى ويوافقه قول حجة الاسلام فى كتاب الاقتصاد فان قيل ماتقولون أتعدم الجواهر والأعراض ثم يعادان جميعا أوتعدم الأعراض دون الجواهر وإنما تعاد الأعراض قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس فى الشرع

---

(١) كذا بالأصل الذى وقع لنا من غير ذكر الثالث والرابع فلتراجع عبارة المحصول .

(٢) كذا بالأصل ، ولعله سقط مفعول زاد وهو قوله شرطا تاسعا أوان قوله وهو زيادة من قلم الناسخ .

وهو

وهو الاتحاد في النسبة وهذه الشروط على هذا الاختلاف فيها لا تخص الضروريات وانما ذكرناها هنا لمزيد الفائدة بها ، ومما لا يصح التعارض فيه إذا كان أحد المتناقضين قطعيا والآخر ظنيا لأن الظن ينتفي بالقطع بالنقيض وانما يتعارض الظنيان سواء كان المتعارضان نقليين أو عقليين أو كان أحدهما نقليا والآخر عقليا ويكون الترجيح بينهما بما سيأتي . وقد منع جماعة وجود دليلين ينصبهما الله تعالى في مسئلة متكافئين في نفس الأمر بحيث لا يكون لأحدهما مرجح وقالوا لابد أن يكون أحدهما أرجح من الآخر في نفس الأمر وان جاز خفاؤه على بعض المجتهدين ولا يجوز تعارضهما في نفس الأمر من كل وجه . قال الكيا وهو الظاهر من مذهب عامة الفقهاء وبه قال العنبري . وقال ابن السمعاني هو مذهب الفقهاء ونصره وحكاه الآمدي عن أحمد بن حنبل وحكاه عن أحمد القاضي وأبو الخطاب من أصحابه واليه ذهب أبو علي وأبو هاشم ونقل عن القاضي أبي بكر الباقلاني . قال الكيا وهو المنقول عن الشافعي وقرره الصيرفي في شرح الرسالة فقال قد صرح الشافعي بأنه لا يصح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أبدا حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يثبته الآخر من غير جهة الخصوص والعموم والاجمال والتفسير إلا على وجه النسخ وان لم يجده انتهى . وفصل القاضي من الحنابلة بين مسائل الأصول فيمتنع وبين مسائل الفروع فيجوز ، وحكى الماوردي والروياني عن الأكثرين أن التعارض على جهة التكافؤ في نفس الأمر بحيث لا يكون أحدهما أرجح من الآخر جائز وواقع . وقال القاضي أبو بكر والأستاذ أبو منصور والغزالي وابن الصباغ الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على قول من قال إن المصيب في الفروع واحد ، وأما القائلون بأن كل مجتهد مصيب فلا معنى لترجيح ظاهر على ظاهر لأن الكل صواب عنده . واختار الفخر الرازي وأتباعه أن تعادل الأمارتين على حكم في فعلين متباينين جائز وواقع وأما تعارضهما متباينين في فعل واحد كالاباحة والتحريم فانه جائز عقلا ممتنع شرعا .

واختلفوا على فرض وقوع التعادل في نفس الأمر مع عجز المجتهد عن الترجيح بينهما وعدم وجود دليل آخر فقيل انه مخير وبه قال أبو علي وأبو هاشم ونقله الرازي والبيضاوي عن القاضي أبي بكر الباقلاني ، وقيل انهما يتساقطان ويطلب الحكم من موضع آخر أو يرجع المجتهد الى عموم أو الى البراءة الأصلية ونقله الكيا عن القاضي ونقله الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر وبه قطع ابن كج وأنكر ابن حزم نسبته الى الظاهرية وقال إنما هو قول بعض شيوخنا وهو خطأ بل الواجب الأخذ بالزائد إذا لم يقدر على استعمالهما جميعا ، وقيل إن كان التعارض بين حديثين تساقطا ولا يعمل بواحد منهما وان كان بين قياسين فيخير حكاه ابن برهان في الوجيز عن القاضي ونصره ، وقيل بالوقف حكاه الغزالي وجزم به سليم الرازي في التقريب واستبعده الهندي إذ الوقف فيه لا الى غاية وأمد إذ لا يرجى فيه ظهور الرجحان والا لم يكن من مسئلتنا بخلاف التعادل الذهني فانه يتوقف الى أن يظهر المرجح وقيل يأخذ بالأغلظ حكاه الماوردي والروياني وقيل يصير الى التوزيع ان أمكن تنزيل كل أمارة على أمر حكاه الزركشي في البحر وقيل ان كان بالنسبة الى الواجبات فالتخيير وان كان في الاباحة كالتحريم فالتساقط والرجوع الى البراءة الأصلية ذكره في المستصفى وقيل يقلد عالما أكبر منه ويصير كالعامي لعجزه عن الاجتهاد وحكاه امام الحرمين وقيل انه كالحكم قبل ورود الشرع فتجيء فيه الأقوال المشهورة حكاه الكيا الطبري فهذه تسعة مذاهب فيما كان متعارضا في نفس الأمر مع عدم امكان الترجيح .

المبحث الثالث : في وجوه الترجيح بين المتعارضين لا في نفس الأمر بل في الظاهر وقد قدمنا

دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات انتهى وفي التنظير نظر اذ لا قاطع هناك وقال بعضهم الحق وقوع الأمرين اعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما انفرق انتهى وهو حسن وقال حجة الاسلام في كتاب الاقتصاد أيضا ان ما ذكرناه في التهافت أن المعاد جاز أن يكون بدنا غير بدن الدنيا فهو للالزام وليس ما نعتقده فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات مذهب أهل الحق انتهى وفي الحديث يحشر الناس عراة غرلا ثم يزاد في أجساد أهل الجنة لتتوفر عليهم اللذات وفي أجساد أهل

فى للبحث الأوّل أنه متفق عليه ولم يخالف فى ذلك الامن لايعتد به ومن نظر فى أحوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم وجدهم متفقين على العمل بالراجح وترك المرجوح وقد سمى بعضهم هـذا المخالف فى العمل بالترجيح فقال هو البصرى الملقب سحمل (١) كما حكاه القاضى واستبعد الأنبارى وقوع ذلك من مثله وعلى كل حال فهو مسبوق بالاجماع على استعمال الترجيح فى كل طبقة من طبقات الاسلام وشرط القاضى فى الترجيح شرطا غير ماقد ذكرناه . فى البحث الأوّل فقال لايجوز العمل بالترجيح للظنون لأن الأصل امتناع العمل بشىء من الظنون وخرج من ذلك الظنون المستقلة بأنفسها لانعقاد اجماع الصحابة عليها وماوراء ذلك يبقى على الأصل والترجيح عمل بظن لايستقل بنفسه . وأجيب عنه بأن الاجماع انعقد على وجوب العمل بالظن الذى لايستقل كما انعقد على المستقل ، ومن شروط الترجيح التى لابد من اعتبارها أن لايمكن الجمع بين المتعارضين بوجه مقبول فان أمكن ذلك تعين المصير اليه ولم يجز المصير الى التراجيح . قال فى المحصول العمل بكل منهما من وجه أولى من العمل بالراجح من كل وجه وترك الآخر انتهى . وبه قال الفقهاء جميعا . واعلم أن الترجيح قد يكون باعتبار الاسناد وقد يكون باعتبار المتن وقد يكون باعتبار المدلول وقد يكون باعتبار أمر خارج فهـذه أربعة أنواع . والنوع الخامس الترجيح بين الأقيسة . والنوع السادس الترجيح بين الحدود السمعية . النوع الأوّل : الترجيح باعتبار الاسناد وله صور ، الصورة الأولى : الترجيح بكثرة الرواة فيرجح مارواته أكثر على مارواته أقل لقوة الظن به واليـه ذهب الجمهور وذهب الشافعى فى القـديم الى أنهما سواء وشبهه بالشهادات وبه قال الكرخى . قال امام الحرمين إن لم يمكن الرجوع الى دليـل آخر قطع باتباع الأكثر فانه أولى من الالغاء لأنا نعلم أن الصحابة لوتعارض لهم خبران هذه صفتهما لم يعطلوا الواقعة بل كانوا يقدمون هذا قال وأما اذا كان فى المسئلة قياس وخبران متعارضان كثرت رواة أحدهما فالمسئلة ظنية والاعتماد على مايؤدى اليه اجتهاد الناظر وفى المسئلة قول رابع صار فيه القاضى والغزالى وهو أن الاعتماد على ماغلب على ظن المجتهد فرب عـدل أقوى فى النفس من عـدلين لشدة يقظته وضبطه انتهى . وهذا صحيح لـكن المفروض فى الترجيح بالكثرة هو كون الأكثر من الرواة مثل الأقل فى وصف العدالة ونحوها . قال ابن دقيق العيـد هو المرجح من أقوى المرجحات فان الظن يتأكد عند ترادف الروايات ولهذا يقوى الظن الى أن يصير العلم به متواترا انتهى . أما لو تعارضت الكثرة من جانب والعدالة من الجانب الآخر ففيه قولان . أحدهما ترجيح الكثرة وثانيهما : ترجيح العدالة فانه رب عدل يعدل ألف رجل فى الثقة كما قيـل إن شعبة بن الحجاج كان يعدل مائة (٢) وقد كان الصحابة يقدمون رواية الصدّيق على رواية غيره . النوع الثانى : أنه يرجح ماكانت الوسائط فيه قليلة وذلك بأن يكون اسناده عاليا لأن الخطأ والغلط فيما كانت وسائطه أقل دون ماكانت وسائطه أكثر . النوع الثالث : أنها ترجح رواية الكبير على رواية الصغير لأنه أقرب الى الضبط الاأن يعلم أن الصغير مثله فى الضبط أوأكثر ضبطا منه . النوع الرابع : ترجح رواية من كان فقيها على من لم يكن كذلك لأنه أعرف بمدلولات الألفاظ . النوع الخامس : أنه ترجح رواية من كان عالما باللغة العربية لأنه أعرف بالمعنى ممن لم يكن كذلك . النوع السادس :

النار تغليظا للعقوبات وفيه أيضا أهـل الجنة جرد مكحلون أبنـاء ثلاث وثلاثين على خلق آدم طولهم ستون فى عرض سبعة أذرع وورد أن سن الكافر كأحد ولو خلق شخص بغير يد أو رجل قال بعضهم فالظاهر أنه يعاد بيد ورجل ولا إشكال فى إحراق النار لما يزاد فى الجسم لأنه آلة لتعذيب الروح كالحطب يحـرق توصلا لتعذيبها ومن ثم قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غـيرها ليذوقوا العذاب والفلاسفة عن آخرهم أنكروا بعث الأجساد واختلفوا فى بعث الأرواح فقط فأنكره

(١) كذا بالأصل من غير نقط والحرف الأوّل أشبه بصورة السين ولم أجد صورة هـذا اللقب ولا اسم هذا المخالف فى شىء من كتب الأصول التى عندى بعد البحث التام عنه

(٢) كذا بالأصل وفى حصول المأمول يعدل مائتين فليحرر

أن يكون أحدهما أوثق من الآخر . النوع السابع : أن يكون أحدهما أحفظ من الآخر . النوع الثامن : أن يكون أحدهما من الخلفاء الأربعة دون الآخر . النوع التاسع : أن يكون أحدهما متبعا والآخر مبتدعا . النوع العاشر : أن يكون أحدهما صاحب الواقعة لأنه أعرف بالقصة . النوع الحادى عشر : أن يكون أحدهما مباشرا لما رواه دون الآخر . النوع الثانى عشر : أن يكون أحدهما كثير المخالطة للنبى صلى الله عليه وآله وسلم دون الآخر لأن كثرة المخالطة تقتضى زيادة فى الاطلاع . النوع الثالث عشر : أن يكون أحدهما أكثر ملازمة للمحدثين من الآخر . النوع الرابع عشر : أن يكون أحدهما قد طالت صحبته للنبى صلى الله عليه وآله وسلم دون الآخر . النوع الخامس عشر : أن يكون أحدهما قد ثبتت عدالته بالتزكية والآخر بمجرد الظاهر . النوع السادس عشر : أن يكون أحدهما قد ثبتت عدالته بالممارسة والاختبار والآخر بمجرد التزكية فانه ليس الخبر كالمعاينة . النوع السابع عشر : أن يكون أحدهما قد وقع الحكم بعدالته دون الآخر . النوع الثامن عشر : أن يكون أحدهما قد عدّل مع ذكر أسباب التعديل والآخر عدل بدونها . النوع التاسع عشر : أن يكون المزكون لأحدهما أكثر من المزكين للآخر . النوع العشرون : أن يكون المزكون لأحدهما أكثر بحثا عن أحوال الناس من المزكين للآخر . النوع الحادى والعشرون : أن يكون المزكون لأحدهما أعلم من المزكين للآخر لأن مزيد العلم له مدخل فى الاصابة . النوع الثانى والعشرون : أن يكون أحدهما قد حفظ اللفظ فهو أرجح ممن روى بالمعنى أو اعتمد على الكتابة وقيل ان رواية من اعتمد على الكتابة أرجح من رواية من اعتمد على الحفظ . النوع الثالث والعشرون : أن يكون أحدهما أسرع حفظا من الآخر وأبطأ نسيانا منه فانه أرجح أما لو كان أحدهما أسرع حفظا وأسرع نسيانا والآخر أبطأ حفظا وأبطأ نسيانا فالظاهر أن الآخر أرجح من الأول لأنه يوثق بما حفظه ورواه وثوقا زائدا على مارواه الأول . النوع الرابع والعشرون : أنها ترجح رواية من يوافق الحفاظ على رواية من يتفرد عنهم فى كثير من رواياته . النوع الخامس والعشرون : أنها ترجح رواية من دام حفظه وعقله ولم يختلط على من اختلط فى آخر عمره ولم يعرف هل روى الخبر حال سلامته أو حال اختلاطه . النوع السادس والعشرون : أنها تقدم رواية من كان أشهر بالعدالة والثقة من الآخر لأن ذلك يمنع من الكذب . النوع السابع والعشرون : أنها ترجح رواية من كان مشهور النسب على من لم يكن مشهورا لأن احتراز المشهور عن الكذب أكثر . النوع الثامن والعشرون : أن يكون أحدهما معروف الاسم ولم يلتبس اسمه باسم أحد من الضعفاء على من يلتبس اسمه باسم ضعيف . النوع التاسع والعشرون ، أنها تقدم رواية من تأخر اسلامه على من تقدم اسلامه لاحتمال أن يكون مارواه من تقدم اسلامه منسوخا هكذا قال الشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن برهان والبيضاوى وقال الآمدى بعكس ذلك . النوع الحادى والثلاثون (١) أنها تقدم رواية الذكر على الأنثى لأن الذكور أقوى فهما وأثبت حفظا وقيل لاتقدم . النوع الثانى والثلاثون أنها تقدم رواية الحر على العبد لأن

الطبيعيون منهم وأثبته الالهيون (والملحدين) من الالحاد وهو الميل عن الاستقامة وهذا أعم من جميع ماقبله لشموله بعض المسلمين أيضا أى المائلين عن الاستقامة (فى نفيهم صفاته تعالى كالكلام النفسى وخلقه أفعال العباد) الاختيارية (وكونه مرئيا فى الآخرة وغير ذلك) من الصفات كالمعتزلة فانهم نفوا الكلام النفسى وقالوا إنه متكلم بكلام لفظى قائم بغيره ليس صفة له و إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وأنه تعالى لايرى

(١) كذا وقع هنا بالأصل التعبير بالحادى والثلاثين وتسلسل العدد إلى الثانى والأربعين على الترتيب ولم يذكر النوع الموفى ثلاثين وأما ملحصه حصول المأمول فوقع فيه هنا التعبير بقوله الثلاثون وتسلسل فى العدد على الترتيب الى أن استوفى الأنواع المذكورة هنا على ترتيبها هنا ثم ذكر الثانى والأربعين فقال تحته مانصه إنها تقدم رواية من تحمل بعد البلوغ على رواية من تحمل قبل البلوغ اه فافهم وحرر عبارة الأصل هنا .

تحرزه عن الكذب أكثر وقيل لاتقدم . النوع الثالث والثلاثون : أنها تقدم رواية من ذكر سبب الحديث على من لم يذكر سببه . النوع الرابع والثلاثون : أنها تقدم رواية من لم يختلف الرواة عليه على من اختلفوا عليه . النوع الخامس والثلاثون : أن يكون أحدهما أحسن استيفاء للحديث من الآخر فانها ترجح روايته . النوع السادس والثلاثون أنها تقدم رواية من سمع شفاها على من سمع من وراء حجاب . النوع السابع والثلاثون : أن يكون أحد الخبرين بلفظ حدثنا أو أخبرنا فانه أرجح من لفظ أنبأنا ونحوه وقيل و يرجح لفظ حدثنا على لفظ أخبرنا . النوع الثامن والثلاثون : أنها تقدم رواية من سمع من لفظ الشيخ على رواية من سمع بالقراءة عليه . النوع التاسع والثلاثون : أنها تقدم رواية من روى بالسماع على رواية من روى بالاجازة . النوع الأربعون : أنها تقدم رواية من روى المسند على رواية من روى المرسل . النوع الحادى والأربعون : أنها تقدم الأحاديث التى فى الصحيحين على الأحاديث الخارجة عنهما . النوع الثانى والأربعون : أنها تقدم رواية من لم ينكر عليه على رواية من أنكر عليه . واعلم أن وجوه الترجيح كثيرة وحاصلها أن ما كان أكثر افادة للظن فهو راجح فان وقع التعارض فى بعض هذه المرجحات فعلى المجتهد أن يرجح بين ما تعارض منها .

وأما المرجحات باعتبار المتن فهى أنواع . النوع الأول أن يقدم الخاص على العام كذا قيل ولا يخفاك أن تقديم الخاص على العام بمعنى العمل به فيما تناوله والعمل بالعام فيما بقى ليس من باب الترجيح بل من باب الجمع وهو مقدم على الترجيح . النوع الثانى أنه يقدم الأفصح على الفصيح لأن الظن بأنه لفظ النبى صلى الله عليه وآله وسلم أقوى ، وقيل لايرجح بهذا لأن البليغ يتكلم بالأفصح والفصيح . النوع الثالث أنه يقدم العام الذى لم يخصص على العام الذى قد خصص كذا نقله إمام الحرمين عن المحققين وجزم به سليم الرازى وعللوا ذلك بأن دخول التخصيص يضعف اللفظ و يصير به مجازا قال الفخر الرازى لأن الذى قد خصص قد أزيل عن تمام مسماه واعترض على ذلك الصفى الهندى بأن المخصص راجح من حيث كونه خاصا بالنسبة الى العام الذى لم يخصص لأن المخصوص قد قلت أفراده حتى قارب النص إذ كل عام لابد أن يكون نصا فى أقل متناولاته . النوع الرابع أنه يقدم العام الذى لم يرد على سبب على العام الوارد على سبب كذا قال إمام الحرمين فى البرهان والكيا والشيخ أبو اسحق الشيرازى فى اللمع وسليم الرازى فى التقريب والرازى فى المحصول قالوا لأن الوارد على غير سبب متفق على عمومه والوارد على سبب مختلف فى عمومه قال الصفى الهندى ومن المعلوم أن هذا الترجيح إنما يتأتى بالنسبة الى ذلك السبب وأما بالنسبة إلى سائر الأفراد المندرجة تحت العامين فلا انتهى وفيه نظر لأن الخلاف فى عموم الوارد على سبب هو كائن فى سائر الأفراد . النوع الخامس أنها تقدم الحقيقة على المجاز لتبادرها الى الذهن هذا إذا لم يغلب المجاز . النوع السادس أنه يقدم المجاز الذى هو أشبه بالحقيقة على المجاز الذى لم يكن كذلك ، النوع السابع أنه يقدم ما كان حقيقة شرعية أو عرفية على ما كان حقيقة لغوية قال فى المحصول وهذا ظاهر فى اللفظ الذى قد صار شرعيا لا فيما لم يكن كذلك كذا قال ، ولا يخفى أن الكلام فيما صار شرعيا لا فيما لا يثبت كونه شرعيا فانه خارج عن هذا . النوع الثامن أنه يقدم ما كان مستغنيا عن الاضمار فى دلالته على ماهو مفتقر اليه . النوع التاسع أنه يقدم الدال على المراد من وجهين على ما كان دالا على المراد من وجه واحد . النوع العاشر أنه يقدم مادل على المراد بغير واسطة على مادل عليه بواسطة . النوع الحادى عشر أنه يقدم ما كان فيه الايماء الى علة الحكم على مالم يكن كذلك لأن دلالة المعلل أوضح من دلالة مالم يكن معللا . النوع الثانى عشر أنه يقدم ماذكرت فيه العلة متقدمة على ماذكرت

فى الآخرة ومثل بثلاثة أمثلة لأن الصفة إما ذاتية كالكلام أو فعلية كالخلق أو اعتقادية ككونه يرى و يجوز عطف وخلقه وكونه وغير ذلك على صفاته أى ونفيهم خلقه وكونه وغير ذلك ككونه لايجب عليه فعل الأصلح وتحرير مذاهب الفرق المذكورة و بيان أدلتها مع ابطالها مبسوط فى محله لايليق بهذا المختصر ولا تدعو إليه حاجة (ودليل من قال) وهم الجمهور (ليس كل مجتهد فى الفروع مصيبا) بل قد وقد كما علم مما تقدم من الكتاب والسنة والأثر والاجماع والمعقول

فيه العلة متأخرة وقيل بالعكس . النوع الثالث عشر: أنه يقدم ماذكر فيه معارضه على مالم يذكر كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها على الدال على تحريم الزيارة مطلقا .

النوع الرابع عشر : أنه يقدم المقرون بالتهديد على مالم يقرن به . النوع الخامس عشر : أن يقدم المقرون بالتأكيد على مالم يقرن به . النوع السادس عشر : أنه يقدم ما كان مقصودا به البيان على مالم يقصد به . النوع السابع عشر : أنه يقدم مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة وقيل بالعكس ولا يرجح أحدهما على الآخر والأول أولى . النوع الثامن عشر : أنه يقدم النهي على الأمر . النوع التاسع عشر : أنه يقدم النهي على الإباحة . النوع العشرون : أنه يقدم الأمر على الإباحة النوع الحادي والعشرون : أنه يقدم الأقل احتمالا على الأكثر احتمالا . النوع الثاني والعشرون : أنه يقدم المجاز على المشترك . النوع الثالث والعشرون : أنه يقدم الأشهر في الشرع أو اللغة أو العرف على غير الأشهر فيها . النوع الرابع والعشرون : أنه يقدم مايدل بالاقتضاء على مايدل بالاشارة وعلى مايدل بالإيماء وعلى مايدل بالمفهوم موافقة ومخالفة . النوع الخامس والعشرون : أنه يقدم مايتضمن تخصيص العام على مايتضمن تأويل الخاص لأنه أكثر . النوع السادس والعشرون : أنه يقدم المقيد على المطلق . النوع السابع والعشرون : أنه يقدم ما كان صيغة عمومه بالشرط الصريح على ما كان صيغة عمومه بكونه نكرة في سياق النفي أو جمعا معرفا أو مضافا ونحوهما .

النوع الثامن والعشرون : أنه يقدم الجمع المحلى والاسم الموصول على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود فتصير دلالته أضعف على خلاف معروف في هذا وفي الذي قبله .

وأما المرجحات باعتبار المدلول : فهي أنواع . النوع الأول : أنه يقدم ما كان مقررا الحكم الأصل والبراءة على ما كان ناقلا وقيل بالعكس وإليه ذهب الجمهور واختار الأول الفخر الرازي والبيضاوي والحق ماذهب إليه الجمهور . النوع الثاني : أن يكون أحدهما أقرب إلى الاحتياط فانه أرجح . النوع الثالث : أنه يقدم المثبت على النفي نقله إمام الحرمين عن جمهور الفقهاء لأن مع المثبت زيادة علم وقيل يقدم النافي وقيل هما سواء واختاره في المستصفى . النوع الرابع : أنه يقدم مايفيد سقوط الحد على مايفيد لزومه . النوع الخامس : أنه يقدم ما كان حكمه أخف على ما كان حكمه أغلظ وقيل بالعكس . النوع السادس : أنه يقدم مالاتعم به البلوى على ماتعم به . النوع السابع : أن يكون أحدهما موجبا لحكمين والآخر موجبا لحكم واحد فانه يقدم الموجب لحكمين لاشتماله على زيادة لم ينقلها الآخر . النوع الثامن : أنه يقدم الحكم الوضعي على الحكم التكليفي لأن الوضعي لايتوقف على مايتوقف عليه التكليفي من أهلية المكلف وقيل بالعكس لأن التكليفي أكثر مثوبة وهي مقصودة للشارع . النوع التاسع : أنه يقدم مافيه تأسيس على مافيه تأكيد . واعلم أن المرجع في مثل هذه الترجيحات هو نظر المجتهد المطلق فيقدم ما كان عنده أرجح على غيره إذا تعارضت .

وأما المرجحات بحسب الأمور الخارجة فهي أنواع . النوع الأول : أنه يقدم ماعضده دليل آخر على مالم يعضده دليل آخر . النوع الثاني : أن يكون أحدهما قولا والآخر فعلا فيقدم القول لأن له صيغة والفعل لاصيغة له . النوع الثالث : أنه يقدم ما كان فيه التصريح بالحكم على مالم يكن كذلك كضرب الأمثال ونحوها فانها ترجع العبارة على الاشارة . النوع الرابع أنه يقدم ماعمل عليه أكثر السلف على ماليس كذلك لأن الأكثر أولى باصابة الحق وفيه نظر لأنه لاحجة في قول الأكثر ولا في عملهم فقد يكون الحق في كثير من المسائل مع الأقل ولهذا مدح الله القلة في

فاقتصار المصنف على السنة للاختصار المناسب لهذه المقدمة مع الكفاية وترك الشارح التنبيه على ذلك لظهوره أو عدم الحاجة إليه أما ماعدا السنة فقد بينته في الأصل لزيادة الفائدة وأما السنة فالأحاديث الدالة على ترديد الاجتهاد بين الخطأ والصواب منها (قوله صلى الله عليه وسلم من اجتهد وأصاب) في اجتهاده بأن أداه إلى ماهو الحكم في الواقع (فله أجران) على اجتهاده واصابته كما تقدم (ومن اجتهد وأخطأ) فيه بأن أداه إلى خلاف ما هو الحكم في الواقع (فله أجر

غيرموضع من كتابه . النوع الخامس : أن يكون أحدهما موافقا لعمل الخلفاء الأربعة دون الآخر فانه يقدم الموافق وفيه نظر . النوع السادس: أن يكون أحدهما توارثه أهل الحرمين دون الآخر وفيه نظر . النوع السابع : أن يكون أحدهما موافقا لعمل أهل المدينة وفيه نظر أيضا . النوع الثامن أن يكون أحدهما موافقا للقياس دون الآخر فانه يقدم الموافق . النوع التاسع : أن يكون أحدهما أشبه بظاهر القرآن دون الآخر فانه يقدم . النوع العاشر : أنه يقدم مافسره الراوى له بقوله أو فعله على مالم يكن كذلك وقد ذكر بعض أهل الأصول مرجحات فى هذا القسم زائدة على ما ذكرناه ههنا وقد ذكرناها فى الأنواع المتقدمة لأنها بها ألصق ومن أعظم مايحتاج إلى المرجحات الخارجية إذا تعارض عمومان بينهما عموم وخصوص من وجه وذلك كقوله تعالى ـ وأن تجمعوا بين الأختين ـ مع قوله ـ أو ماملكت أيمانكم ـ فان الأولى خاصة فى الأختين عامة فى الجمع بين الأختين فى الملك أو بعقد النكاح والثانية عامة فى الأختين وغيرهما خاصة فى ملك اليمين وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم «من نام عن صلاة أونسيها فليصلها إذا ذكرها» مع نهيه عن الصلاة فى الأوقات المكروهة فان الأول عام فى الأوقات خاص فى الصلاة المقضية والثانى عام فى الصلاة خاص فى الأوقات فان علم المتقدم من العمومين والمتأخر منهما كان المتأخر ناسخا عند من يقول إن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم وأما من لايقول ذلك فانه يعمل بالترجيح بينهما وان لم يعلم المتقدم منهما من المتأخر وجب الرجوع إلى الترجيح على القولين جميعا بالمرجحات المتقدمة و إذا استويا اسنادا ومتنا ودلالة رجع إلى المرجحات الخارجية وان لم يوجد مرجح خارجى وتعارضا من كل وجه فعلى الخلاف المتقدم هل يخير المجتهد فى العمل بأحدهما أو يطرحهما ويرجع إلى دليل آخر إن وجد أو إلى البراءة الأصلية ونقل سليم الرازى عن أبى حنيفة أنه يقدم الخبر الذى فيه ذكر الوقت ولا وجه لذلك . قال ابن دقيق العيد هذه المسئلة من مشكلات الأصول والمختار عند المتأخرين الوقف إلا بترجيح يقوم على أحد اللفظين بالنسبة إلى الآخر وكأن مرادهم الترجيح العام الذى لايخص مدلول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الأمور الخارجة عن مدلول العموم ثم حكى عن الفاضل أبى سعيد محمد بن يحيى أنه ينظر فيهما فان دخل أحدهما تخصيص مجمع عليه فهو أولى بالتخصيص وكذلك إذا كان أحدهما مقصودا بالعموم رجح على ما كان عمومه اتفاقيا . قال الزركشى فى البحر وهذا هو اللائق بتصرف الشافعى فى أحاديث النهى عن الصلاة فى الأوقات المكروهة فانه قال لما دخلها التخصيص بالاجماع فى صلاة الجنازة ضعفت دلالتها فتقدم عليها أحاديث المقضية وتحية المسجد وغيرهما وكذلك نقول دلالة ـ وأن تجمعوا بين الأختين ـ على تحريم الجمع مطلقا فى النكاح والملك أولى من دلالة الآية الثانية على جواز الجمع فى ملك اليمين لأن هذه الآية ماسيقت لبيان حكم الجمع ،

وأما الترجيح بين الأقيسة ، فلا خلاف أنه لا يكون بين ماهو معلوم منها وأما ما كان مظنونا فذهب الجمهور إلى أنه يثبت الترجيح بينها . وحكى إمام الحرمين عن القاضى أنه ليس فى الأقيسة المظنونة ترجيح وانما المظنون على حسب الاتفاق قال إمام الحرمين و بناه على أصله أنه ليس فى محال المظنون مطلوب و إذا لم يكن فيها مطلوب فلا طريق على التعيين وانما المظنون على حسب الوفاق قال امام الحرمين وهذه هفوة عظيمة ثم ألزمه القول بأنه لا أصل للاجتهاد . قال الزركشى والحق أن القاضى لم يرد ماحكاه عنه وقد عقد فصولا فى التقريب فى تقديم بعض العلل على بعض فعلم أنه ليس يعنى انكار الترجيح فيها وانما مراده أنه لا يقدم نوع على نوع على الاطلاق بل ينبغى أن يرد الأمر فى ذلك الى مايظن المجتهد راجحا والظنون تختلف فانه قد يتفق فى آحاد النوع القوى شىء

واحد) على اجتهاده كما تقدم (وجه) دلالة هذا (الدليل) على ما ذكر (أن) هذا الدليل تضمن أن (النبى صلى الله عليه وسلم خطأ) المجتهد أى حكم بخطئه (تارة) حيث قال ومن اجتهد وأخطأ (وصوّبه) أى حكم باصابته تارة (أخرى) حيث قال ومن اجتهد وأصاب و بدأ بشق الخطأ فى بيان وجه الدلالة عكس الواقع فى الحديث اهتماما به فانه المثبت للمطلوب بل هو محل النزاع لاغير (و) هذا (الحديث رواه الشيخان) البخارى ومسلم إلا أن هذا اللفظ ليس لفظ البخارى (و) انما (لفظ)

يتأخر عن النوع الضعيف انتهى . والترجيح بين الأقيسة يكون على أنواع . النوع الأول بحسب العلة . النوع الثانى بحسب الدليل الدال على وجود العلة . النوع الثالث بحسب الدليل الدال على علية الوصف للحكم . النوع الرابع بحسب دليل الحكم . النوع الخامس بحسب كيفية الحكم . النوع السادس بحسب الأمور الخارجة . النوع السابع بحسب الفرع .

أما الترجيح بينها بحسب العلة : فهو أقسام . الأول أنه يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيق الذى هو مظنة الحكمة على القياس المعلل بنفس العلة للاجماع بين أهل القياس على صحة التعليل بالمظنة فيرجح التعليل بالسفر الذى هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة . القسم الثانى أنه يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمى لأن العدم لا يكون علة إلا إذا علم اشتماله على الحكمة . القسم الثالث أنه يرجح المعلل حكمة بالوصف العدمى على المعلل حكمة بالحكم الشرعى لأن التعليل بالعدمى يستدعى كونه مناسبا للحكم والحكم الشرعى لا يكون علة إلا بمعنى الأمارة والتعليل بالمناسب أولى من التعليل بالأمارة هكذا قال صاحب المنهاج واختاره وذكر إمام الحرمين الجوينى فى هذا احتمالين . القسم الرابع أنه يرجح المعلل بالحكم الشرعى على غيره . القسم الخامس أنه يرجح المعلل بالتعدية على المعلل بالقاصرة قاله القاضى والأستاذ أبو منصور وابن برهان قال إمام الحرمين وهو المشهور فانه أكثر فائدة وقال الأستاذ أبو اسحق إنها ترجح القاصرة لأنها معتضدة بالنص ورجحه فى المستصفى . القسم السادس أنها ترجح العلة المتعدية التى فروعها أكثر على العلة المتعدية التى فروعها أقل لكثرة الفائدة قاله الأستاذ أبو منصور ورفعه صاحب المنخول وكلام إمام الحرمين يقتضى أنه لا ترجيح بذلك . القسم السابع أنها ترجح العلل البسيطة على العلل المركبة كذا قال الجدليون وأكثر الأصوليين إذ يحتمل فى العلل المركبة أن تكون العلة فيها هى بعض الأجزاء لا كلها وأيضا البسيطة يكثر فروعها وفوائدها ويقل فيها الاجتهاد فيقل الغلط على ما فى المركبة من الخلاف فى جواز التعليل بها كما تقدم وقال جماعة المركبة أرجح قال القاضى فى مختصر التقريب ولعله الصحيح ، وقال امام الحرمين ان هذا المسلك باطل عند المحققين . القسم الثامن أنها ترجح العلة القليلة الأوصاف على العلة الكثيرة الأوصاف لأن الوصف الزائد لا أثر له فى الحكم ولأن كثرة الأوصاف يقل فيها التفريع ، قيل وهو مجمع على هذا المرجح بين المحققين من الأصوليين إذا كانت القليلة الأوصاف داخلة تحت الكثيرة الأوصاف فان كانت غير داخلة مثل أن يكون أوصاف إحداهما غير أوصاف الأخرى فاختلفوا فى ذلك فقيل ترجح القليلة الأوصاف وقيل الكثيرة الأوصاف . القسم التاسع أنه يرجح الوصف الوجودى على العدمى وكذا الوصف المشتمل على وجوديين على الوصف المشتمل على وجودى وعدمى كذا فى المحصول . القسم العاشر أنها ترجح العلة المحبوسة [1] على الحكمية وقيل بالعكس . القسم الحادى عشر أنها ترجح العلة التى مقدماتها قليلة على العلة التى مقدماتها كثيرة لأن صدق الأولى وغلبة الظن بها أكثر من الأخرى وقيل بالعكس وقيل هما سواء . القسم الثانى عشر أنها ترجح العلة المشتملة على صفة ذاتية على العلة المشتملة على صفة حكمية وقيل بالعكس ورجحه ابن السمعانى . القسم الرابع عشر أنها ترجح العلة الموجبة للحكم على العلة المقتضية للتسوية بين حكم وحكم الاجماع على جواز التعليل بالأولى بخلاف الثانية ففيها خلاف وقال أبو سهل الصعلوكى ان علة التسوية أولى لكثرة الشبه فيها .

البخارى (إذا اجتهد الحاكم فحكم) بما أدى إليه اجتهاده (فأصاب) فى اجتهاده وحكمه بأن أداه اجتهاده إلى ما هو الحكم فى الواقع فحكم به (فله أجران) على اجتهاده وإصابته كما تقدم (وإذا حكم) بما أدى إليه اجتهاده (وأخطأ) فى حكمه بخطئه فى اجتهاده (فله أجر واحد) على اجتهاده ولا يبعد أن يؤجر على الحكم أيضا فيكون أحد الأجرين على مجموع الاجتهاد والحكم والظاهر أن أحد الأجرين على مجرد الاجتهاد ولكنه يزيد بانضمام الحكم اليه وقد

---

(١) كذا بالأصل .

وأما الترجيح بحسب الدليل الدال على وجود العلة : فهو على أقسام : القسم الأول أنها تقدم العلة المعلومة سواء كان العلم بوجودها بديهيا أو ضروريا على العلة التى ثبت وجودها بالنظر والاستدلال كذا قال جماعة وذهب الأكثرون إلى أنه لايجرى الترجيح بين العلتين المعلومتين إذا كانت احداهما معلومة بالبداهة والأخرى بالنظر والاستدلال . القسم الثانى أنها ترجح العلة التى وجودها بديهى على العلة التى وجودها أجلى وأظهر عند العقل فهو أرجح مما لم يكن كذلك

وأما الترجيح بحسب الدليل الدال على علية الوصف للحكم فهو على أقسام : القسم الأول أنها ترجح العلة التى ثبت عليتها بالدليل القاطع على العلة التى لم يثبت عليتها بدليل قاطع وخالف فى ذلك صاحب المحصول ولاوجه لخلافه القسم الثانى أنها ترجح العلة التى ثبت عليتها بدليل ظاهر على العلة التى ثبت عليتها بغيره من الأدلة التى ليست بنص ولا ظاهر . القسم الثالث أنها ترجح العلة التى ثبت عليتها بالمناسبة على العلة التى ثبت عليتها بالشبه والدوران لقوة المناسبة واستقلالها باثبات العلية وقيل بالعكس ولا وجه له القسم الرابع أنها ترجح العلة الثابتة عليتها بالمناسبة على العلة الثابتة عليتها بالسبر وقيل بالعكس قيل وليس هذا الخلاف فى السبر المقطوع فان العمل به متعين لوجوب تقديم المقطوع على المظنون بل الخلاف فى السبر المظنون . القسم الخامس أنه ترجح ما كان من المناسبة ثابتا بالضرورة الدينية على الضرورة الدنيوية . القسم السابع أنه يقدم ما كان من المناسبة معتبرا نوعه فى نوع الحكم على ما كان منها معتبرا نوعه فى جنس الحكم وعلى ما كان منها معتبرا جنسه فى نوع الحكم وعلى ما كان منها معتبرا جنسه فى جنس الحكم ثم يقدم المعتبر نوعه فى جنس الحكم والمعتبر جنسه فى نوع الحكم على المعتبر جنسه فى جنس الحكم قال الهندى الأظهر تقديم المعتبر نوعه فى جنس الحكم على علته . القسم الثامن أنها تقدم العلة الثابتة عليتها بالدوران على الثابتة عليتها بالسبر ومابعده وقيل بالعكس . القسم التاسع أنها تقدم العلة الثابتة عليتها بالشبه على العلة الثابتة عليتها بالضرورة قال البيضاوى وكذا ترجح على العلة الثابتة عليتها بالإيماء وادعى فى المحصول اتفاق الجمهور على أن ماثبت عليته بالايماء راجح على ما ثبت عليته بالوجوه العقلية من المناسبة والدوران والسبر وهو ظاهر كلام إمام الحرمين فى البرهان قال الصفى الهندى هذا ظاهر إن قلنا لاتشترط المناسبة فى الوصف المومإ إليه وان قلنا تشترط فالظاهر ترجيح بعض الطرق العقلية عليها كالمناسبة لأنها تستقل باثبات العلية بخلاف الإيماء فانه لايستقل بذلك بدونها . القسم الحادى عشر أنها تقدم العلة الثابتة بنفى الفارق على غيرها

وأما الترجيح بحسب دليل الحكم فهو على أقسام : الأول أنه يقدم مادليل أصله قطعى على مادليل أصله ظنى . القسم الثانى أنه يقدم ما كان دليل أصله الاجماع على ما كان دليل أصله النص لأن النص يقبل التخصيص والتأويل والنسخ والاجماع لايقبلها قال إمام الحرمين ويحتمل تقدم الثابت بالنص على الاجماع لأن الاجماع فرع النص لكونه المثبت له والفرع لا يكون أقوى من الأصل وبهذا جزم صاحب المنهاج . القسم الثالث أنه يقدم القياس الذى هو مخرج من أصل منصوص عليه على ما كان مخرجا من أصل غير منصوص عليه قاله ابن برهان . القسم الرابع أنه يقدم القياس الخاص بالمسئلة على القياس العام الذى يشهد له القواعد قاله القاضى . القسم الخامس أنه يقدم ما كان على سنن القياس على مالم يكن كذلك . القسم السادس أنه يقدم مادل دليل خاص على تعليله دون مالم يكن كذلك . القسم السابع أنه يقدم مالم يدخله النسخ بالاتفاق على ماوقع فيه الخلاف ، والحاصل أنه يقدم ما كان دليل أصله أقوى بوجه من الوجوه المعتبرة .

يقال يؤجر على قصد الحكم بالحق وفى رواية الحاكم إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وان أصاب فله عشرة أجور ولا منافاة لأن الاخبار بالقليل لا ينفى الكثير ولجواز أنه أعلم أولا بالأجرين فأخبر بهما ثم بالعشرة فأخبر بها أوأن الأجرين يساويان العشرة . فان قلت : العشرة يصح أن تجعل أجرا واحدا فما فائدة جعلها عشرة . قلت يجوز أن تكون أنواعا من الثواب مختلفة يبلغ عددها هذا المقدار فنبه بذكر هذا العدد على ذلك وقد نظر فى هذا الدليل بأنه آحاد والمسئلة

وأما المرجحات بحسب كيفية الحكم ، فهى على أقسام . الأول أنه يقدم ما كانت علته ناقلة عن حكم العقل على ما كانت علته مقررة كما قاله الغزالى وابن السمعانى وغيرهما لأن الناقلة أثبتت حكما شرعيا والمقررة لم تثبت شيئا وقيل إن المقررة أولى لاعتضادها بحكم العقل المستقل بالنفى لولا هذه العلة الناقلة قال الأستاذ أبو منصور ذهب أكثر أصحابنا إلى ترجيح الناقلة عن العادة و به جزم الكيا لأن الناقلة مستفادة من الشرع والأخرى ترجع إلى عدم الدليل فلامعارضة بينهما وقيل هما مستويان لأن النسخ بالعلل لايجوز . القسم الثانى أنه يقدم ما كانت علته مثبتة على ما كانت علته نافية كذا قال الأستاذ أبواسحق وغيره . قال الغزالى قدمقوم المثبتة على النافية وهوغير صحيح لأن النفى الذى لايثبت الاشرعا كالاثبات وان كان نفيا أصليا يرجع إلى ماقدمناه فى الناقلة والمقررة وقال الأستاذ أبومنصور الصحيح أن الترجيح فى العلة لايقع بذلك لاستواء المثبت والنافى فى الافتقار إلى الدليل قال و إلى هذا القول ذهب أصحاب الرأى . القسم الثالث أنه يقدم مايقتضى الحظر على ما يقتضى الاباحة قال ابن السمعانى وهوالصحيح وقيل هما سواء . القسم الرابع أن يكون أحدهما يقتضى حدا والآخر يسقطه فالمسقط أقدم . القسم الخامس أن يكون أحدهما يقتضى العنف والآخر يسقطه فالمقتضى للعنف أقدم وقيل هما سواء . القسم السادس أن يكون أحدهما مبقيا للعموم لأنه كالنص فى وجوب استغراق الجنس ومن حق العلة أن لاترفع النص فاذا أخرجت ما اشتمل عليه العام كانت مخالفة للأصول التى يجب سلامتها عنه كذا قال القاضى فى التقريب وحكى الزركشى عن الجمهور أن المخصصة له أولى لأنها زائدة .

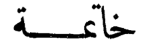
وأما المرجحات بحسب الأمور الخارجة : فهى على أقسام . الأول أنه يقدم القياس الموافق للأصول بأن يكون علة أصله على وفق الأصول الممهدة فى الشرع على ما كان موافقا لأصل واحد لأن وجود العلة فى الأصول الكثيرة دليل على قوة اعتبارها فى نظر الشرع هكذا قال الشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن السمعانى وغيرهما وقيل هما سواء وجزم بالأول الأستاذ أبو منصور ورفعه الغزالى . القسم الثالث أنه يقدم ما كان حكم أصله موافقا للأصول على ماليس كذلك للاتفاق على الأول والاختلاف فى الثانى . القسم الرابع أنه يرجح ما كان مطردا فى الفروع بحيث يلزم الحكم به فى جميع الصور على مالم يكن كذلك . القسم الخامس أنه يرجح ماانضمت إلى علته علة أخرى على مالم ينضم اليه علة أخرى لأن ذلك الانضمام يزيد قوة وقيل لاترجيح بذلك وصححه أبوزيد من الحنفية ، القسم السادس : أنه يقدم ماانضم اليه فتوى صحابى على مالم يكن كذلك وهو مبنى على الخلاف المتقدم فى حجية قول الصحابى

وأما المرجحات بحسب الفرع : فهى على أقسام . الأول أنه يقدم ما كان مشاركا فى عين الحكم وعين العلة على المشارك فى جنس الحكم وعين العلة أو عين الحكم وجنس العلة أو جنس الحكم وجنس العلة : القسم الثانى أنه يقدم ما كان مشاركا فى عين الحكم وجنس العلة أو عين العلة وجنس الحكم على المشارك فى جنس الحكم وجنس العلة . القسم الثالث أنه يقدم المشارك فى عين العلة وجنس الحكم على المشارك فى عين الحكم وجنس العلة لأن العلة هى العمدة فى التعدية . القسم الرابع أنه يقدم ما كان مقطوعا بوجود علته فى الفرع على المظنون وجودها فيه . القسم الخامس أنه يقدم ما كان حكم الفرع ثابتا فيه جملة لاتفصيلا وقد دخل بعض هذه المرجحات الترجيح فيما تقدم لصلاحيتها هنالك وههنا لذكر ذلك فيه .

وأما المرجحات بين الحدود السمعية فهى على أقسام . الأول أنه يرجح الحد المشتمل على

أصولية قطعية سلمناه لكن لادلالة فيه لأن القضية الشرطية لاتدل على وقوع شرطها ولاعلى إمكانه سلمناه لكن الخطأ متصور عند القائلين بأن كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم استفراغ الوسع فان كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطئ آثم و إن كان بدون العلم به فهو مخطئ غير آثم فلعل هذه الصورة هى المرادة من الحديث أو لعل المراد منه ما إذا كان فى المسألة نص أو إجماع أوقياس جلى لكنه طلبه المجتهد واستفرغ فيه وسعه فلم يجده فان

الألفاظ الصريحة الدالة على المطلوب بالمطابقة أوالتضمن على الحد المشتمل على الألفاظ المجازية أو المشتركة أوالغريبة أوالمضطربة وعلى مادل على المطلوب بالالتزام لأن الأول قريب إلى الفهم بعيد عن الخلل والاضطراب. القسم الثانى أن يكون أحدهما أعرف من الآخر فانه يقدم الأعرف على الأخفى لأنه أدل على المطلوب من الأخفى. القسم الثالث. أنه يقدم الحد المشتمل على الذاتيات على المشتمل على العرضيات لافادة الأول تصور حقيقة المحدود دون الثانى القسم الرابع أنه يقدم ما كان مدلوله أعم من مدلول الآخر لتكثير الفائدة وقيل بل يقدم الأخص للاتفاق على ماتناوله. القسم الخامس أنه يقدم ما كان موافقا لنقل الشرع واللغة على مالم يكن كذلك لكون الأصل عدم النقل. القسم السادس أنه يقدم ما كان أقرب إلى المعنى المنقول عنه شرعا أولغة. القسم السابع أنه يقدم ما كان طريق اكتسابه أرجح من طريق اكتساب الآخر لأنه أغلب على الظن. القسم الثامن أنه يقدم ما كان موافقا لعمل أهل مكة والمدينة ثم ما كان موافقا لأحدهما. القسم التاسع أنه يقدم ما كان موافقا لعمل الخلفاء الأربعة القسم العاشر أنه يقدم ما كان موافقا للاجماع، القسم الحادى عشر أنه يقدم ما كان موافقا لعمل أهل العلم، القسم الثانى عشر أنه يقدم ما كان مقررا لحكم الحظر على ما كان مقرر الحكم الاباحة. القسم الثالث عشر أنه يقدم ما كان مقررا لحكم النفى على ما كان مقررا لحكم الاثبات. القسم الرابع عشر أنه يرجح ما كان مقرارا لاسقاط الحدود على ما كان موجبا لها. القسم الخامس عشر أنه يقدم ما كان مقررا لايجاب العتق على مالم يكن كذلك وفى غالب هذه المرجحات خلاف يستفاد من مباحثه المتقدمة فى هذا الكتاب ويعرف به ما هو الراجح فى جميع ذلك وطرق الترجيح كثيرة جدا وقدقدمنا أن مدار الترجيح على مايزيد الناظر قوة فى نظره على وجه صحيح مطابق للمسالك الشرعية فما كان محصلا لذلك فهو مرجح معتبر.



خاتمة

لمقاصد هذا الكتاب

اعلم أنا قد قدمنا فى أول هذا الكتاب الخلاف فى كون العقل حاكما أولا وذكرنا أنه لاخلاف فى أن بعض الأشياء يدركها العقل ويحكم فيها كصفات الكمال والنقص وملاءمة الغرض ومنافرته وأحكام العقل باعتبار مدركاته تنقسم إلى خمسة أحكام كما انقسمت الأحكام الشرعية إلى خمسة أقسام، الأول الوجوب كقضاء الدين، والثانى التحريم كالظلم، والثالث الندب كالاحسان، والرابع الكراهة كسوء الأخلاق، والخامس الاباحة كتصرف المالك فى ملكه.

وههنا مسئلتان

المسئلة الأولى هل الأصل فيما وقع فيه الخلاف ولم يرد فيه دليل يخصه أويخص نوعه الاباحة أو المنع أوالوقف فذهب جماعة من الفقهاء وجماعة من الشافعية ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم ونسبه بعض المتأخرين الى الجمهور الى أن الأصل الاباحة، وذهب الجمهور الى أنه لايعلم حكم الشئ إلا بدليل يخصه أو يخص نوعه فاذا لم يوجد دليل كذلك فالأصل المنع، وذهب الأشعرى وأبو بكر الصيرفى

الخطأ فى هذه الصورة متصور أيضا عندهم وأجيب عن هذا الأخير بأنه ان وقع الاجتهاد المعتبر فيما ذكرتموه ثبت للدعى وهو خطأ بعض المجتهدين فى الجملة وان لم يقع لم يجز حمل الحديث عليه لماتقرر من وجوب حمل اللفظ على الشرعى ثم العرفى ثم اللغوى ويجاب عن الأول بما أشار اليه المولى سعد الدين حيث قال وهى أى الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الخطأ والصواب أى كل من الأمرين أى الأحاديث والآثار المذكورة وإن كانت من قبل الآحاد إلا أنها متواترة من جهة

و بعض الشافعية الى الوقف بمعنى لايدرى هل هنا حكم أم لا وصرح الرازى فى المحصول أن الأصل فى النافع الاذن وفى الضار المنع ، احتج الأولون بقوله تعالى ـ قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ـ فانه أنكر على من حرم ذلك فوجب أن لاتثبت حرمته واذا لم تثبت حرمته امتنع ثبوت الحرمة فى فرد من أفراده لأن المطلق جزء من المقيد فلو ثبتت الحرمة فى فرد من أفراده لثبتت الحرمة فى زينة الله وفى الطيبات ـ من الرزق واذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الاباحة واحتجوا أيضا بقوله تعالى ـ أحل لكم الطيبات وليس المراد من الطيب الحلال والالزم التكرار فوجب تفسيره بما يستطاب طبعا وذلك يقتضى حل النافع بأسرها ، واحتجوا أيضا بقوله تعالى ـ قل لاأجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة ـ الآية فجعل الأصل الاباحة والتحريم مستثنى ، و بقوله سبحانه ـ وسخر لكم مافى السموات ومافى الأرض جميعا منه ـ و بما ثبت فى الصحيحين وغيرهما من حديث سعد بن أبى وقاص عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال إن أعظم المسلمين فى المسلمين جرما من سأل عن شىء لم يحرم فحرم على السائل من أجل مسألته و بما أخرجه الترمذى وابن ماجه عن سلمان الفارسى قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن السمن والخبز والفراء قال الحلال ماأحله الله فى كتابه والحرام ماحرمه الله فى كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه واحتجوا أيضا بأنه انتفاع بما لاضرر فيه على المالك قطعا ولا على المنتفع فوجب أن لايمتنع كالاستضاءة بضوء السراج والاستظلال بظل الجدار ، ولا يرد على هذا الدليل ماقيل إنه يقتضى اباحة كل المحرمات لأن فاعلها ينتفع بها ولا ضرر فيها على المالك و يقتضى سقوط التكاليف بأسرها ، ووجه عدم وروده أنه قد وقع الاحتراز عنه بقوله ولا على المنتفع ولا انتفاع بالمحرمات و بترك الواجبات لضرره ضررا ظاهرا لأن الله سبحانه قد بين حكمها وليس النزاع فى ذلك انما النزاع فيما لم يبين حكمه ببيان يخصه أو يخص نوعه ، واحتجوا أيضا بأنه سبحانه اما أن يكون خلقه لهذه الأعيان لحكمة أولغير حكمة . والثانى باطل لقوله ـ وماخلقنا السموات والأرض ومابينهما لاعبين ـ وقوله ـ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا ـ والعبث لايجوز على الحكمة فثبت أنها مخلوقة لحكمة ولاتخلو هذه الحكمة اما أن تكون لعود النفع اليه سبحانه أو الينا والأول باطل لاستحالة الانتفاع عليه عزوجل فثبت أنه انما خلقها لينتفع بها المحتاجون اليها واذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول أينما كان فان منع منه فانما هو يمنع منه لرجوع ضرره الى المحتاج اليه وذلك بأن ينهى الله عنه فثبت أن الأصل فى المنافع الاباحة ، وقد احتج القائلون بأن الأصل المنع بمثل قوله تعالى ـ وقد فصل لكم ماحرم عليكم ـ وهذا خارج عن محل النزاع فان النزاع انما هو فيما لم ينص على حكمه أو حكم نوعه وأما ماقد فصله و بين حكمه فهو كما ينبغى بلاخلاف ، واحتجوا أيضا بقوله تعالى ـ ولاتقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام ـ قالوا فأخبر الله سبحانه أن التحريم والتحليل ليس الينا وانما هو اليه فلانعلم الحلال والحرام الا باذنه . و يجاب عن هذا بأن القائلين بأصالة الاباحة لم يقولوا بذلك من جهة أنفسهم بل قالوه بالدليل الذى استدلوا به من كتاب الله وسنة رسوله كما تقدم فلاترد هذه الآية عليهم ولاتعلق لها بمحل النزاع واستدل بعضهم بالحديث الصحيح الثابت فى دواوين الاسلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال الحلال بين والحرام بين و بينهما أمور مشتبهات والمؤمنون وقافون عند الشبهات الحديث قال فأرشد صلى الله عليه وآله وسلم الى ترك مابين الحلال والحرام ولم يجعل الأصل فيه أحدهما ولا يخفاك أن هذا الحديث لايدل على مطلوبهم من أن الأصل المنع فان استدل به القائلون

المعنى والالم تصلح للاستدلال على الأصول انتهى . فان قلت هذا الجواب لاينفع المصنف لاقتصاره على حديث واحد وهو آحاد قطعا لفظا ومعنى قلت يجوز أن يكون مقصوده التنبيه على الباقى وكأنه قال الدليل هذا الحديث المروى بطرق كثيرة تفيد التواتر المعنوى لكنه ترك التصريح بذلك لشهرته وعن الثانى بما قرره أهل المعانى من أن أصل إذا هو الجزم بوقوع الشرط فى اعتقاد المتكلم بخلاف إن وقد وقع التعبير باذا فى بعض الروايات كما فى رواية البخارى السابقة فيحمل عليها غيرها مما عبر وا به بما

بالوقف فيجاب عنه بأن الله سبحانه قد بين حكم ماسكت عنه بأنه حلال بما سبق من الأدلة وليس المراد بقوله و بينهما أمور مشتبهات الامالم يدل الدليل على أنه حلال طلق أوحرام واضح بل تنازعه أمران أحدهما يدل على إلحاقه بالحلال والآخر يدل على إلحاقه بالحرام كما يقع ذلك عند تعارض الأدلة أما ماسكت الله عنه فهو مماعفا عنه كما تقدم في حديث سلمان وقد أوضحنا الكلام على هذا الحديث في رسالة مستقلة فليرجع اليها (١) واستدلوا أيضا بالحديث الصحيح وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام الحديث ويجاب عنه بأنه خارج عن محل النزاع لأنه خاص بالأموال التى قد صارت مملوكة لمالكيها ولاخلاف في تحريمها على الغير وانما النزاع في الأعيان التي خلقها الله لعباده ولم تصر في ملك أحد منهم وذلك كالحيوانات التي لم ينص الله عزوجل على تحريمها إلابدليل عام ولاخاص وكالنباتات التي تنبتها الأرض ممالم يدل دليل على تحريمها ولا كانت ممايضر مستعمله بل مما ينفعه .

المسئلة الثانية : اختلفوا في وجوب شكر النعم عقلا فالمعتزلة ومن وافقهم أوجبوه بالعقل على من لم يبلغه الشرع وخالف في ذلك جمهور الأشعرية ومن وافقهم لأنهم يقولون لاحكم للعقل كما تقدم تحقيقه قالوا وعلى تقدير التسليم لحكم العقل فلا حكم للعقل بوجوب شكر النعم فلا إثم في تركه على من لم تبلغه دعوة النبوة لأنه لو وجب لوجب لفائدة واللازم باطل فالملزوم مثله وتقرير الملازمة أنه لو وجب لالفائدة لكان عبثا وهو قبيح فلا يجب عقلا ولا يجوز على الله سبحانه ايجاب ما كان عبثا . وأماتقرير بطلان اللازم فلأن الفائدة اماأن تكون لله تعالى أوتكون للعبد امافي الدنيا أوفي الآخرة والكل باطل لأن الله سبحانه متعال ولأنه لامنفعة فيه للعبد في الدنيا لأنه تعب ومشقة عليه ولاحظ للنفس فيه وما كان كذلك لا يكون له فائدة دنيوية وأما انتفاع العبدبه في الآخرة فلأن أمور الآخرة من الغيب الذى لامجال للعقل فيه . وأجيب عن ذلك بمنع كونه لافائدة للعبد فيه وسند هذا المنع بأن فائدته للعبد في الدنيا هي دفع ضرر خوف العقاب وذلك للزوم الخطور على بال كل عاقل إذا رأى ماعليه من النعم المتجددة وقتا بعد وقت أن المنعم قد ألزمه بالشكر كما يخطر على بال من أنعم عليه ملك من الملوك بأصناف النعم أنه مطالب له بالشكر عليها ومنع الأشعرية لزوم الخطور الموجب للخوف فلا يتعين . وأجيب عن هذا المنع بأنه غير متوجه لأن ماذكره القائلون بالوجوب هو منع فان أرادوا بهذا المنع لذلك المنع أن سنده لايصلح للسندية فذلك منع مجرد للسند وهوغير مقبول وعلى التسليم فيقال و إنه وان لم يتعين وجود الخوف فهو على خطر الوجود و بالشكر يندفع احتمال وجوده وهو فائدة جليلة . ثم جاء الأشعرية بمعارضة لما ذكرته المعتزلة فقالوا ولوسلم لخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر إما لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذن المالك فان مايتصرف به العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى وأما لأنه كالاستهزاء وما مثله إلا كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم فتصدق عليه بلقمة فطفق يذكرها في الجامع وشكرعليها شكرا كثيرا مستمرا فان ذلك يعد استهزاء من الشاكر بالملك فكذا هنا بل اللقمة بالنسبة إلى الملك ومايملكه أكثر مما أنعم الله به على العبد بالنسبة إلى الرب سبحانه وشكر العبد أقل قدرا في جنب الله من شكر الفقير للملك على الصفة المذكورة ولايخفاك أن هذه المعارضة الركيكة والتمثيل الواقع على غاية من السخف يندفعان بماقصه الله سبحانه علينا في الكتاب العزيز من تعظيم شأن ما أنعم به على عباده وكرر ذلك تكريرا كثيرافان كان ذلك مطابقا للواقع سقط ماجاءوا به وان كان غيرمطابق

(١) وقد طبعناها وسميناها كشف الشبهات عن المشتبهات

الواقع

لايفيد الوقوع . فان قلت حمل غيرها عليها ليس بأولى من العكس فلابد من مرجح قلت المرجح ظهور أن مقصود النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الكلام تعليم الأمة الحكم الشرعي فلولا أن هذا الشرط ممكن الوقوع بل يقع بالفعل لما كان لاهتمام ببيان هذا الحكم فائدة معتد بها وذلك لايجوز في حقه عليه الصلاة والسلام وامكان الوقوع واللاوقوع يستلزم اتحاد الحق إذ لو تعدد لما أمكن الوقوع واتحاده يستلزم وقوع الخطاء بالفعل ضرورة اختلاف المجتهدين بالفعل في القضية الواحدة على وجوه كثيرة

الواقع فهو التكذيب البحت والرد الصراح . ثم لا يخفى على أحد أن النعمة التي وجب الشكر عليها هي على غاية العظمة عند الشاكر ، فإن أولها وجوده ، ثم تكميل آلاته ، ثم إفاضة النعم عليه على اختلاف أنواعها فكيف يكون شكره عليها استهزاء .

وقد اعترض جماعة من المحققين على ما ذكره الأشاعرة في هذه المسئلة منهم ابن الهمام في تحريره فقال ولقد طال رواج هذه الجملة على تهافتها يعني جملة الاستدلال والاعتراض . ثم ذكر أن حكم المعتزلة بتعلق الوجوب والحرمة بالفعل قبل البعثة تابع لعقلية ما في الفعل فإذا عقل فيه حسن يلزم بترك ماهو فيه القبيح كحسن شكر المنعم المستلزم تركه القبيح الذي هو الكفران بالضرورة فقد أدرك العقل حكم الله الذي هو وجوب الشكر قطعا وإذا ثبت الوجوب بلا مرد لم يبق لنا حاجة في تعيين فائدة بل نقطع بثبوتها في نفس الأمر علم عينها أولا ولو منعوا يعني الأشعرية اتصاف الشكر بالحسن واتصاف الكفران بالقبح لم تصر مسئلة على التنزل معنى والمفروض أنها مسئلة على التنزل . ثم ذكر أن انفصال المعتزلة بدفع ضرر خوف العقاب إنما يصح حاملا على العمل الذي يتحقق به الشكر وهو بعد العلم بوجوب الشكر بالطريق الموصلة اليه وهو محل النزاع . ثم قال وأما معارضتهم بأنه يشبه الاستهزاء فيقضي منه العجب . قال شارحه لغرابته وسخافته كيف ويلزم منه انسداد باب الشكر قبل البعثة وبعدها انتهى .

ومن كان مطلعا على مؤلفات المعتزلة لا يخفى عليه أنهم إنما ذكروا هذا الدليل للاستدلال به على وجوب النظر فقالوا من رأى النعم التي هو فيها دقيقها وجليلها وتواتر أنواعها خشي أن لها صانعا يحق له الشكر إذ وجوب شكر كل منعم ضروري ومن خشي ذلك خاف ملاما على الاخلال وتبعه على الاخلال ضرر عاجل والنظر كاشف للحيرة دافع لذلك الخوف فمن أخل بالنظر حسن في العقل ذمه وهو معنى الوجوب فاذا نظر زال ذلك الضرر فيلزمه فائدة الأمن من العقاب على التقديرين إما بأن يشكر وإما بأن يكشف له بالنظر أنه لا منعم فلا عقاب هذا حاصل كلامهم في الوجوب العقلي .

وأما الوجوب الشرعي فلا نزاع فيه بينهم ، وقد صرح الكتاب العزيز بأمر العباد بشكر ربهم وصرح أيضا بأنه سبب في زيادة النعم والأدلة القرآنية والأدلة النبوية في هذا كثيرة جدا وحاصلها فوز الشاكر بخير الدنيا والآخرة وفقنا الله تعالى لشكر نعمه ودفع عنا جميع نقمه .

قال المؤلف رحمه الله : والى هنا انتهى ما أردناه جمعه بقلم مؤلفه المفتقر الى نعم ربه الطالب منه مزيدها عليه ودوامها له [محمد بن علي بن محمد الشوكاني] غفر الله ذنوبه .

وكان الفراغ منه يوم الأربعاء لعله الرابع من شهر محرم سنة ١٢٣١ والحمد لله أولا وآخرا والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه . [تم]

والكلام بعد موضع نظر إذ لم ينقطع الاحتمال إلا أن يدعى انتفاؤه عادة في مثل ذلك وبهذا الجواب يجاب أيضا عما يقال ان قولكم أصل إذا الجزم بوقوع الشرط يدل على احتمال عدم وقوعه ومع الاحتمال لا قطع فليتأمل هذا . ولقائل أن يقول أي ضرورة إلى دعوى القطع في هذه المسئلة والمسائل الأصولية قد تكون ظنية والله تعالى أعلم والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ماشاء الله لا قوة الا بالله وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

[تم]

فهرس

[تمت]

